
Crescat Scientia
Vita Excolatur

BEITRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE. HERAUSGEGEBEN VON WALTER GOETZ
BAND 22

VENANTIUS FORTUNATUS

SEINE PERSÖNLICHKEIT UND SEINE STELLUNG IN DER GEISTIGEN KULTUR DES MEROWINGER-REICHES

VON

RICHARD KOEBNER



DRUCK UND VERLAG B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1915

INHALTSVERZEICHNIS

VORBEMERKUNGEN

Venantius Fortunatus ist der letzte Italiener, den noch die lateinische Rhetorenschule des Altertums zum weltlichen Dichter gebildet hat. Er ist zugleich der einzige Dichter von Bedeutung, den wir im Reiche der Merowinger namhaft machen können, und damit der erste Repräsentant persönlichen Künstlertums innerhalb der germanisch-romanischen Gesellschaft. Endlich ist er uns durch die zahlreichen Selbstzeugnisse, die seine Gedichte enthalten, in seinem Lebensgange und in seinem Charakter genauer bekannt als irgendeine andere Persönlichkeit seiner Zeit. All dies hat schon eine große Zahl von Forschern in Frankreich, Deutschland und Italien angeregt, sein Leben zu schildern und seine Kunst zu analysieren. Namentlich besitzen wir seit 13 Jahren in der Abhandlung Wilhelm Meyers eine Darstellung, die die äußeren Schicksale des Dichters, die Zeitfolge, die Veranlassungen und die Technik seiner Gedichte bis in feine Einzelheiten hinein aufklärt.[1]

---

[1] Wilhelm Meyer, Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften in Göttingen, Philol.-Hist. Kl., N. F. Bd. IV, Nr. 5, Berlin 1901). – Die Literatur über Fortunatus ist am vollständigsten verzeichnet in Herzog-Haucks Real-Enzyklop. Bd. VI 132 (Leimbach) und XXIII 452 sowie bei Teuffel, Gesch. d. röm. Lit. III^6, S. 523. 527. Ergänzend nachzutragen ist die Literatur über die von Quentin neu entdeckte Vita Severini: H. Quentin, „La plus ancienne vie de Seurin de Bordeaux“ in Mélanges Couture, Toulouse 1902, S. 23ff. (Mit kritischem Abdruck der Vita, S. 60–63.) – J. Callen, „Saint Seurin de Bordeaux d'après Fortunat et Grégoire de Tours“ in Actes de l'académie nationale de Bordeaux, 3e série, 70e année, Paris 1908, S. 91–341, zumal S. 117ff. (für Fortunatus unergibig). – W. Levison, „Die Entwicklung der Legende Severins von Köln“ in Bonner Jahrbüchern 118, 1909, S. 34ff. (zumal S. 37–42, mit wichtigen Nachträgen zu Quentin). – Bruno Krusch, Neues Archiv 35, S. 273. – Die Hymnen „Pange lingua“ und „Vexilla regis“ (sowie den wahrscheinlich unechten „Quem terra pontus aethera“) hat jüngst Friedrich Wolters sehr schön übertragen (Hymnen und Sequenzen, 1913).

In der folgenden Untersuchung unternehme ich es noch einmal, das Leben des Fortunatus in seinen äußeren und inneren Wandlungen darzustellen. Die Methode und die einzelnen Fingerzeige Meyers haben mir die Anregung dazu gegeben, seine Ergebnisse vielfach zu ergänzen, und an manchen Stellen hat sich auch eine Abänderung seiner Darstellung als nötig erwiesen. Aber diese Motive würden für sich allein höchstens einige Nachträge zu Meyers Abhandlung rechtfertigen, nicht eine ausführliche Neubearbeitung der ganzen Biographie. Eine solche umfassende Gesamtbetrachtung ist nur dann am Platze, wenn sich für die Gesamterscheinung des Dichters wesentlich neue Gesichtspunkte ergeben. Ich hoffe nun, in den nachfolgenden Untersuchungen in der Tat darlegen zu können, daß Fortunatus uns mehr und anderes zu sagen hat, als die bisherige Forschung erkennen ließ.

Man hat bisher in seiner Persönlichkeit besondere seelische Probleme überhaupt nicht gesucht; man hat vielmehr ziemlich summarisch über sie abgeurteilt. Ein Zug tritt im Charakter des Dichters namentlich hervor: er ist Gelegenheitsdichter, und er hat die Gabe, ein Thema, das er aus irgendeinem äußeren Anlaß behandeln muß, lebendig zu erfassen und zum bewegten Bilde auszugestalten. Diese Empfänglichkeit haben die meisten Forscher vor allem an Fortunatus betont. Er gilt bei ihnen als ein „Formtalent", als ein Mann, der in leicht hingeworfenen Bildern jeweilig einen ansprechenden Ton zu treffen weiß, zumal den, den die Stimmung seines Publikums begehrt: bald Rührung, bald Scherz; bald zarte, bald hochtönende Schmeichelei, und der jedes dieser Stimmungsbilder durch einen Aufwand wirksamer Kunstmittel ansprechend einzukleiden versteht. In einem solchen Dichter sucht man keine persönlichen, verschwiegenen Tiefen und Rätsel; da er sich ganz von den Forderungen des Moments leiten läßt, da er seine Sprache den repräsentativen und geselligen Gelegenheiten anpaßt, so scheint er kein zusammenhängendes geistiges Leben zu haben, sondern nur ein weites Vermögen, Verschiedenartiges zu empfinden. Selbständige und einheitliche Tendenzen der Gestaltung scheinen ihm zu fehlen; höchstens, daß in ihm für dieses oder jenes Thema, für die leidenschaftliche Liebesrede etwa oder für die Darstellung von Naturbildern, eine stärkere Begabung entwickelt ist. Zu diesem Bilde des Dichters gehört eine ähnliche Beurteilung des Menschen. Es ist deutlich, daß so viel Lob und Mitgefühl, bald dieser, bald jener Person gespendet, nicht immer aus freiem Herzen kommt, und daß einem

Poeten, der seine Kunst den Bedürfnissen seiner Umgebung dienstbar macht, die Phrase geläufig wird. Überdies ist sein Werk auch voll von offenkundig phrasenhaften Wendungen. Allzu häufig wiederholen sich gewisse Ausdrücke, die besonders von Ergriffenheit zeugen sollen; allzu deutlich bemerkt man die Schemata, nach denen die Lobreden aufgebaut sind. Diese Bereitwilligkeit zur Phrase hat man an Fortunatus bald mehr, bald minder betont. Man hat auch sie zumeist für ein Zeugnis der findigen Gewandtheit genommen, in der man das Wesen seines Talentes erfassen wollte; der behende Versemacher galt im wesentlichen nur für einen behenden Schmeichler.

Aber hier liegt ein psychologisches Problem vor, über das man sich noch wenig Rechenschaft gegeben hat. Die Bezeichnung des Fortunatus als Formtalent, die dieser ganzen Beurteilung zugrunde liegt, täuscht die wesentlichste, die innerliche Wirkung weg, die von seinen besten Schöpfungen ausgeht und der sich auch seine Kritiker im allgemeinen nicht entziehen. Eine große Anzahl seiner Dichtungen fesselt uns durch ihren seelischen Gehalt; ihre Seelendarstellung hat Überzeugungskraft. Sein dichterisches Können beruht also nicht nur auf geschickter Verwendung sprachlicher Mittel, sondern auf ursprünglichem Erlebnis, das in seiner Dichtung unmittelbar zur Wirkung kommt. Und ebenderselbe Dichter, der diese im höchsten Sinne dichterische Macht besitzt, verdirbt doch gleichzeitig sein Fühlen in der Phrase, prägt Wendungen, die nur nach Empfindung klingen, nicht selbst Empfindung sind. Er ist offenbar eine eigentümlich schillernde Natur, in deren Äußerungen das Wahre nahe neben dem Erträumten und Erkünstelten steht. Es gilt, den Charakter dieser seelischen Zwiespältigkeit genauer zu bestimmen.

Wilhelm Meyer versucht das hier vorliegende Problem durch eine einfache Klassifizierung der Dichtungen des Fortunatus zu lösen. Er schätzt den Dichter sehr hoch; er würdigt wohl am meisten von allen, die über Fortunatus geschrieben haben, den inneren Gehalt seiner Kunst; er sieht in ihm mehr als nur ein „Formtalent“. Wilhelm Meyer glaubt nun, daß man das Phrasenhafte im Gesamtwerke des Fortunatus auf ein sehr geringes Maß reduzieren könne. Nur da, wo es „erlaubt oder gefordert“ war, wie namentlich in Lobgedichten, habe Fortunatus Phrasen gemacht; in der Regel hätten seine Gedichte einen guten Sinn. Man kann bei diesem Urteil kaum stehen bleiben. Der Gegensatz, den es konstruiert, trifft nicht das Problem der Sache und

ist auch in sich zweideutig. Ein Gelegenheitsgedicht kann völlig phrasenhaft, innerlich unwahr, auf Affektation aufgebaut sein und doch zugleich sinngemäß in die Situation hineinpassen, für die es geschrieben ist. Wir haben bei Fortunatus nicht nur mit der groben Lüge zu rechnen, die aus dem Schatze einer eingelernten Rhetorik Redensarten hervorholt, um sie ohne Rücksicht auf die besonderen Erfordernisse des Moments auszusprechen — sondern wir haben auch auf die feine Anempfindung zu achten, auf die innerlich erkünstelte Ekstase, die sich in die Situation mit flüchtiger Begeisterung und träumender Leidenschaft hineinlebt und mit erregter Phantasie tiefstes Erleben vortäuscht. Die scharfe Abgrenzung zwischen phrasenhaften und „sinnvollen" Gedichten, die Meyer vornimmt, ließe sich nur dann durchführen, wenn die Lobgedichte, in denen Fortunatus als höfischer Schmeichler auftritt, gegenüber den anderen Gedichten durchweg kühl und konstruiert wirkten. Aber der Schreibweise des Fortunatus ist gerade dies eigentümlich, daß sie nur selten rhetorische Kälte zeigt, dafür aber um so öfter in ihrer Wärme überhitzt und affektiert erscheint. Er ist nicht nur in vereinzelten höfischen Gedichten, sondern eigentlich dauernd bereit, den Worten, die er Freunden und Gönnern spendet, eine überschwengliche Lobesstimmung einzuhauchen, in der sich Phrasenhaftigkeit und Herzlichkeit eigentümlich zu verweben scheinen.

Die seelische Komplikation, die hierin zutage tritt, das Hinübergleiten aus dem wirklichen Erlebnis in das vorgetäuschte, aus dem lebendigen Fühlen in die dämmernde Suggestion, aus der Dichtung in die dichterische Phrase, stellt der Forschung ein Problem seelischer Analyse. Und dieses Problem berührt sich nahe mit einem zweiten, das man gleichfalls noch kaum in seiner Tiefe erfaßt hat. Wenn man anerkennt, daß dem Dichten des Fortunatus ein ursprünglicher Erlebnisgehalt zugrunde liegt, so muß es überraschend scheinen, daß sich sein Schaffen gerade auch in seinen besten und innerlichsten Werken von den ephemeren Zwecken der Gelegenheitsdichtung abhängig macht. Die bewegtesten Naturschilderungen sind in Festreden oder Briefe eingeschlossen; Frauentragödien von starker Leidenschaftlichkeit bilden den Inhalt eines Kondolenz- oder eines Grußschreibens. Nur die Vita Martini und die hymnische Rede des gealterten Fortunatus zum Lobe der Jungfrau Maria sind unabhängig von einer besonderen Gelegenheitsaufgabe entstanden; aber gerade an diesen Werken hat er nicht mit voller Schöpferkraft gearbeitet. Wir werden vor die Frage

gestellt, wie es zu verstehen sei, daß ein so impulsiv empfindender Dichter seiner besten Stunden nur dann teilhaftig wird, wenn ihm von außen her eine Aufgabe zugewiesen ist. — Wilhelm Meyer freilich erkennt auch dieses Problem nicht an. Ihm ist es ein Beweis höchster dichterischer Wahrhaftigkeit, daß Fortunatus sich auf Gelegenheitsdichtung beschränkte: er sieht darin eine realistisch gesunde Anknüpfung an die Wirklichkeit, eine kräftige Abwendung von der rhetorischen Tradition, die in der Ausgestaltung erdichteter Gegenstände das künstlerische Hauptziel gesehen hatte. Wir dürfen die subjektive Wertabmessung, die diesem Urteil zugrunde liegt, dahingestellt sein lassen; es ist aber auch ein psychologischer Irrtum darin enthalten. Das Verhalten des Realisten, der die Welt seiner Umgebung frei nachgestaltet, ist doch anders motiviert als das Verhalten des Gelegenheitsdichters, der einen „aktuellen" Stoff bearbeitet, um gefällig zu sein. Fortunatus ist als Darsteller seiner Umwelt nicht ihr unabhängiger Meister, sondern ihr dienstbares Echo. Wie seine dichterische Kraft sich in solcher Dienstbarkeit entfalten konnte und entfaltete, das ist nicht aus einer realistischen Begabung, sondern nur aus dem eigentümlichen Charakter seines Phantasielebens zu begreifen.

Es gibt kein dichterisches Talent ohne geistige Richtung, ohne eine besondere dichterische Welt, auf deren Gestaltung der Dichter zustrebt. Auch in Fortunatus haben wir ein geheimes dichterisches Wollen zu suchen. Dieses Wollen bedurfte zu seiner Befruchtung der geselligen Anregung, des Zustandekommens passender Gelegenheiten; aber es barg dennoch eine Welt in sich, und eben aus seiner inneren Beschaffenheit ist seine Abhängigkeit von konventionellen Anlässen verständlich. In der Seele des Fortunatus lag, wie schon angedeutet wurde, ein Hang, sich an anempfundene Begeisterung zu verlieren, der sich besonders äußerte in der Liebe zum Glanz und Flitter der höfischen Repräsentation, in der wollüstigen Servilität des Höflingtums. Auch die dichterische Welt des Fortunatus ist nun von Haus aus eine Welt ekstatischer Flitterfreude; auch im Leben seiner Phantasie strebt er einem Empfinden zu, das sich in Rausch und Schauer auflöst. Bemerken wir dies im voraus, so erfassen wir schon in Umrissen das innere Schicksal, das im Werke des Fortunatus niedergelegt ist. Er ist ein Geist, dem sich seine Welt nur offenbart, wenn er sich in flackernder Erregung ekstatischen Träumen hingibt. Aber diese Welt offenbart sich ihm nicht in der inneren Einsamkeit des selbständig Schaf-

fenden: Fortunatus gelangt erst in dem Augenblicke zur dichterischen Produktion, wo er durch äußere Zufälle in ein Leben hineingestellt wird, in dem er sich auf der Höhe der Gesellschaft fühlt. Das gesellschaftliche Hochgefühl gibt seiner persönlichen Ekstatik erst die Möglichkeit, sich auszuwirken. Im Fortgang seiner Laufbahn erfährt dann seine Phantasie noch besondere Bereicherung durch die Bekanntschaft mit einer anderen, gleichfalls ekstatisch, aber reiner gestimmten Seele und wird dadurch erst ermutigt, sich großer religiöser und menschlicher Gegenstände zu bemächtigen. Aber die Schwächlichkeit seiner geistigen Natur läßt den Aufschwung nicht von Dauer sein. Rasch, wie er zur dichterischen Höhe aufgestiegen ist, sinkt Fortunatus wieder zur Unproduktivität hinab. Er versucht zwar nach einigen Jahren reger gelegenheitsdichterischer Tätigkeit, über diese beschränkte Schaffensweise hinauszuwachsen; er tritt in der Vita Martini mit den großen christlichen Epikern der Vergangenheit in Wettbewerb. Aber die selbstgewählte Aufgabe fesselt ihn nicht lange; er begnügt sich damit, eine prosaische Vorlage flink in Verse zu bringen. Die Vita Martini wird keine starke Schöpfung und gibt ihm keinen Schwung von Dauer. Er setzt das epische Schaffen nicht fort. Und seine Kunst versiegt überhaupt.

Man würde dieses Schicksal tragisch nennen, wenn Fortunatus es schwer empfunden hätte, daß er nicht völlig ein Dichter war. Aber es scheint nicht, als sei ihm dies schmerzlich bewußt geworden. Bewußt geworden ist es ihm freilich. Er bekennt gelegentlich in Briefen, daß er die Zeiten, in denen ihm nicht Gelegenheit ein Thema zuwirft, in starrer Unproduktivität, in schlaffem, dämmerndem Traume verbringe.[1] Diese Bekenntnisse enthalten vielleicht ein Bedauern, aber keine leidvolle Klage: Fortunatus ist zu sehr dem Genießen hingegeben, als daß er sich lebhaft nach der geistigen Tat sehnte. Dem Schicksal des

[1] An Bischof Felix III 4, § 1: Oscitantem me prope finitima pelagi, blandimento naturalis torporis inlectum et litorali diutius in margine decubantem subito per undifragos vestri fluctus eloquii . . . me contigit inrorari . . . more solito graviter obdormitans . . . inter crepitantia verborum vestrorum tonitrua vix surrexi. Noch deutlicher der Beginn des Briefes an Syagrius von Autun V 6: . . . nulla mordente cura dormitans, cum videretur scilicet tam lectio neglegi quam usus abuti, neque nancisceretur quicquam occasionis ex themate quod digereretur in poesi, . . . intra me quodammodo me ipsum silentio sarcofagante sepeliens, et cum nulla canerem, obsoleto linguae plectro aeruginavissem usw.

Fortunatus fehlt die Tragik, weil seinem Charakter die Größe fehlt. Und dennoch gibt uns die Betrachtung seines Schicksals ein Bewußtsein von Größe. In seinen besten Dichtungen offenbart sich die Wucht lebendigster Erfassung der Natur und des Menschen; wie die geistige Kraft, die dieses vermag, in einem für gewöhnlich so schwächlichen Menschen zum Durchbruch gelangt, ist ein seelisches Schauspiel von typischer Bedeutung. Es offenbart sich uns, wie ein Mensch durch aufrüttelnde Erlebnisse über sich selbst hinaus erhoben wird.

Das ist das übergeschichtlich Bedeutsame am Leben des Fortunatus. Aber auch in engerer geschichtlicher Hinsicht hat dieses Leben einen eigenen Zeugniswert. Zunächst liegt es ja nahe, die Kraftlosigkeit und innere Leere, die der Entfaltung des Fortunatus hemmend entgegenwirkt, als Zeiterscheinung, als eine Wirkung der „römischen Dekadenz" zu fassen. Auch in der Richtung seiner Phantasie auf das wollüstige Genießen erscheint er als der Sprößling einer verfallenden Gesellschaft, in der die kräftige Leidenschaftlichkeit ebenso selten geworden ist wie die bändigende Herbheit. Wenn einmal die römische Dekadenz wirklich allseitig beschrieben wird, so wird man die Gedichte und Schriften des Fortunatus gewiß unter die grundlegenden Dokumente aufnehmen dürfen. In einer Untersuchung, die seine Lebensgeschichte verfolgt, ist indessen für solche Betrachtungen wenig Raum. Fortunatus hat nur in seiner Jugend, die er in Italien verbrachte, mit der Gesellschaft des römischen Reiches in lebendiger Beziehung gestanden; aus dieser Zeit wissen wir wenig von ihm, und auch über seine damalige Umwelt, zumal über die Rhetorenschule von Ravenna, in der er seine Bildung erhielt, sind wir schlecht unterrichtet. Die Einflüsse, die er in der Jugend empfangen hat, werden uns in ihrer individuellen Artung nicht lebendig.

Diese Jugendeinflüsse haben sich im übrigen jedenfalls nur auf die allgemeinsten Dispositionen seines Geistes beschränkt: auf die Bildung seines Charakters und auf seine Ideen über das, was Dichtung sein könne. Lebendige Anregung zum Schaffen hat er von ganz anderer Seite erfahren. Die Dichtung des Fortunatus nährt sich von den geistigen Kräften, die im Merowingerreiche nach dem Wirken dreier Herrscher- und Volksgenerationen lebendig sind; wir erfassen durch Fortunatus deutlicher das erste Stadium des germanisch-romanischen Geisteslebens.

Fortunatus hat seine dichterische Kraft und seine dichterischen Ge-

danken im Verkehr mit den geistlichen und weltlichen Großen des Merowingerreiches entwickelt. Die Freunde und Gönner, für die er schrieb, gaben ihm nun aber zu seiner Inspiration nicht bloß die Aufträge, die Gelegenheiten und die Ehrungen, deren er bedurfte; ihr Verhältnis zu seiner Dichtung ist — wenigstens häufig — ein durchaus innerliches. Wir bemerken, daß seine Sprache verstanden wird; was ihm an menschlichen und göttlichen Dingen wert ist, das wird auch in seiner Umgebung geschätzt. Das Leben in der Empfindung, das über seinen Gedichten liegt, gehört auch zum Leben seiner geselligen Umwelt. Ja, seine dichterische Entfaltung wäre nicht möglich gewesen, wenn ihm diese Anregung nicht entgegengebracht worden wäre, wenn sich in der fränkisch-romanischen Gesellschaft an den Orten seines Verweilens nicht ein geistiges Hochgefühl geregt hätte, das der Berührung mit der Dichtung bedurfte. Wir können diese Einflüsse und die Hauptgedanken, um die sie sich gruppieren, mit einiger Deutlichkeit aus den Werken Fortunats herauslösen. Wie diese der Gelegenheit ihr Dasein verdanken, so verraten sie auch häufig den Geist, der die Adressaten beseelte.

Daß an den Höfen und in der Kirche ein Streben nach formaler literarischer Bildung, ein Eifer, mit wohlgesetzter Rede zu glänzen, vorhanden war, ist längst gewürdigt worden.[1] Und an dem Urteil, das man bisher über die produktiven Leistungen dieses Eifers fällte, dürfte nichts zu ändern sein: es bleibt dabei, daß im geistigen Schaffen nicht die Stärke des Zeitalters liegt. Auch können die Tendenzen der Vergeistigung, die wir wahrnehmen, das staatliche und kirchliche Leben nicht von den grobmateriellen Zügen befreien, die ihm charakteristisch anhaften. Jene Tendenzen haben keine Ideen aus sich entlassen, die über das ganze Leben zu herrschen vermöchten. Sie bestimmen nur das Gepräge des Selbstbewußtseins und der Geselligkeit. Hierin liegt ihre einzige Bedeutung; aber das macht sie auch wesentlich genug. — Man beurteilt allgemein den seelischen Charakter der merowingischen Gesellschaft fast lediglich nach den Erzählungen Gregors von Tours. Diese Erzählungen zeigen uns eine Gesellschaft von ungezügelter Wildheit, auch wenn wir bedenken, daß der Erzähler mit einer gewissen Absichtlichkeit dem Verbrechen einen so hervorragenden Platz in seinen

---

[1] Vgl. G. Kaufmann, Rhetorenschulen und Klosterschulen usw., Histor. Taschenbuch, 4. Folge, X., 1869, insb. S. 44ff.

Schilderungen gegeben hat. Es liegt in der Art der Darstellung Gregors, daß die Menschen, von denen er erzählt, erscheinen, als walte in ihnen im Guten wie im Bösen nur das dunkle Gären halbbewußter Triebe. Und darin trifft die Darstellung gewiß auch einen wesentlichen Zug des Lebens. Man hat oft bemerkt, daß eine solche Gemütsart dem kulturellen Entwicklungsstadium der Romanen ebenso entspricht wie dem der Germanen: dort ist sie ein Zeichen der Entartung, hier der Barbarei. Aber innerhalb dieses triebhaften Lebens erstehen doch gerade in der Zeit Gregors Regungen eines geistigen Ringens, tastend und unklar und darin selbst triebhaft, aber dabei doch so gestaltet, daß wir deutlich bestimmte Tendenzen der Geistigkeit wahrnehmen. Das ist es, was wir durch Fortunatus erfahren.

Diese Erscheinungen sind die Rückwirkung der staatlichen und kirchlichen Wandlungen, die sich im sechsten Jahrhundert vollziehen. Im Rahmen der staatlichen Institutionen, die sich im merowingischen Reiche gebildet haben, und angesichts der wundermächtigen Kirche und ihrer Heiligen, die in diesem Staate ein Eigenleben führen, zeigen sich Ansätze zu einer neuartigen Persönlichkeitsbildung. Im Kreise der Regierung und der Kirche erwächst ein Bewußtsein geistigen Adels und ein Streben, diesen Adel darzustellen. Wie diese Regungen entstanden sind und innerlich zusammenhängen, wie weit sie sich erstrecken und was sie für das spätere germanisch-romanische Geistesleben beigetragen haben, das ist besonderer Betrachtung wert. Aber eine biographische Darstellung wie die hier vorgelegte kann naturgemäß diese kulturhistorischen Probleme nur eben andeuten. Sie muß sich darauf beschränken, im Zusammenhange der Lebensgeschichte des Fortunatus die geistigen Einwirkungen aufzuzeigen, die er von seiner Umgebung empfangen hat; die Geschichte der Kräfte, die diesen Einwirkungen zugrunde liegen, erfordert eine eigene Betrachtung.

I. FORTUNATUS IN ITALIEN UND AM HOFE KÖNIG SIGIBERTS (ca. 540—567)

1. ÄUSSERE SCHICKSALE

Die innere Entwicklung des Fortunatus wird uns erst im Verlaufe seines Aufenhalts am austrasischen Hofe in den Jahren 565–567 deutlich. Bis dahin können wir nur einige Daten über seine äußere Lebensgeschichte ermitteln, Daten, die freilich zum Teil auch für seine Persönlichkeit belangreich sind.[1]

NB. Sämtliche Verweise auf die Werke des Fortunatus beziehen sich im folgenden auf die Ausgabe von Leo und Krusch, MG. Auct. ant. IV 1, 2. Anführungen in römischen und deutschen Ziffern ohne Buchstabenzusatz bezeichnen Buchziffer, Gedichtnummer und Verse in den 11 Büchern der Gedichte und Briefe. VM = Vita Martini. App. weist auf Leos Appendix carminum.

[1] Grundlegend für fast alle Datierungen in den folgenden Untersuchungen sind Wilhelm Meyers chronologische Feststellungen über die Herausgabe der 11 Bücher Gedichte und Briefe. Ich fasse das Resultat seiner Forschungen (S. 24/30. 69 seiner Abhandlung) hier kurz zusammen.

Die 11 Bücher sind in drei kleinere Sammlungen zu zerlegen, die zu verschiedenen Zeiten zusammengestellt sind, nämlich:

1. Buch I–VIII mit der Vorrede an Gregor von Tours. Diese erste Ausgabe, die nach inhaltlichen Gesichtspunkten abgeteilt ist, hat Fortunatus selbst 576 oder bald nachher veranstaltet. Die Bücher I–VIII enthalten also die Hauptmasse der bis 576 entstandenen Gedichte. Gedicht VII 25 (Ad Galactorium comitem) ist 585 oder später entstanden; es gehört eigentlich ans Ende des 10. Buches und ist nur durch die Ungeschicklichkeit eines Abschreibers ins 7. Buch geraten.

2. Buch IX. Dieses Buch hat Fortunatus als einen Nachtrag zu I–VIII kurz vor oder kurz nach dem Tode Chilperichs 584 zusammengestellt.

3. Die Bücher X und XI sind erst nach dem Tode des Fortunatus in die heute überlieferte Form gebracht worden. Buch X enthält Gedichte und Prosastücke vom Ende der 80er und aus den 90er Jahren des 6. Jahrhunderts, XI neben einer theologischen Prosaabhandlung nur Gedichte an Radegunde und Agnes. Diese Gedichte sind nachweislich großenteils schon vor 576 entstanden; Fortunatus hat sie aber bis zu seinem Tode unveröffentlicht gelassen.

Zweifelhaft scheint mir an den Aufstellungen Meyers nur, ob Fortunatus nicht doch auch an die Zusammenfassung des X. und XI. Buches Hand angelegt und diese Bücher vielleicht auch – in einer anderen als der heute überlieferten Form – noch selbst verbreitet hat. Über diese (für die Chronologie der Gedichte gleichgültige) Frage vgl. Exkurs II 1.

Die Heimat des Fortunatus ist ein kleiner Ort in Venetien, nahe bei Ceneda und Treviso.[1] Das Jahr seiner Geburt ist nicht überliefert. Man geht wohl nicht fehl, wenn man es um 540 ansetzt[2]; Fortunatus kann 565, zur Zeit, da er als Günstling des fränkischen Königs und seiner Großen stetiger zu schaffen begann, nicht wesentlich jünger gewesen sein als 25 Jahre, aber auch nicht wesentlich älter: sein dichterisches Temperament spricht doch zu ursprünglich, als daß man glauben möchte, es sei erst in seinen Mannesjahren erwacht. Auch scheint Fortunatus einmal anzudeuten, daß er um die Mitte der 50er Jahre des Jahrhunderts noch ein Schulknabe war.[3]

Seine Eltern ließen ihn damals in Ravenna die hergebrachten Studien der Grammatik und Rhetorik treiben.[4] Was er dann weiter bis zu

[1] VM IV 665ff. „Amicos Duplavenenses" (v. 668) bezeichnet offenbar den Ort genauer; doch hat man ihn noch nicht feststellen können. Vgl. Paul. Diac. hist. Lang. II 13; Lucchi, Vita Fortunati § 6–10 (Migne S. L. 88, S. 22f.).

[2] Die Biographien geben gewöhnlich „um 530" oder „um 535" an.

[3] IX 7, 17ff. 49ff. klagt Fortunatus, es sei schon lange her, daß er das sapphische Metrum einmal beherrscht habe, wohl 20 Jahre (50: postque bis denos loquor istud annos, clara quod scripsit citharam terendo Lesbia virgo). Auf eigene Schöpfungen kann er hier nicht anspielen; hätte er – außer IX 7 – sapphische Strophen gedichtet, so hätte er sie aufbewahrt. Den letzten, 20 Jahre zurückliegenden Gebrauch des Versmaßes werden wir uns nicht als Dichtung denken, sondern am besten als schulmäßige Übung. 20 Jahre vor Abfassung von IX 7 ist also Fortunatus noch Schüler der Grammatik, d. h. nicht älter als 15 Jahre alt gewesen (vgl. M. Voigt in I. Müllers Handbuch IV 2, 457 – Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin 1905, 13, 71. – G. Kaufmann, Rhetorenschulen und Klosterschulen, Hist. Taschenb. 40, 1869, 15). IX 7 aber ist verfaßt: 1. Nach 573; denn in diesem Jahre haben Fortunatus und Gregor einander erst kennen gelernt. – 2. Wahrscheinlich nicht vor 576. In diesem Jahre hat Fortunatus nach Meyers Darlegung (vgl. oben S. 10) offenbar die Sammlung der Bücher I–VIII abgeschlossen. Buch IX enthält überwiegend Gedichte aus späterer Zeit. Daß auch IX 7 zu diesen gehört, ist wahrscheinlich, da es an Gregor gerichtet ist, dem auch die Sammlung I–VIII gewidmet war: hätte das Gedicht beim Abschlusse dieser Sammlung schon vorgelegen, so hätte es Fortunatus gewiß der Sammlung einverleibt. – 3. Wahrscheinlich ist aber das Gedicht auch nicht wesentlich später als 576 verfaßt. Denn es scheint, daß sich Fortunatus um diese Zeit überhaupt von der Dichtung abwandte; und als er später, von 580 an, wieder poetisch wirkte, beschränkte er sich auf konventionelle Kundgebungen (vgl. unten S. 95ff.). – IX 7 ist also um die Mitte der 70er Jahre verfaßt. Die Zeit des metrischen Schulunterrichts lag damals etwa 20 Jahre zurück. So ergibt sich, daß der Dichter um das Jahr 540 geboren ist.

[4] Hauptzeugnis: Gregor, De virtut. Martini I 15. Daneben VM I 29–39.

seinem Weggange aus Italien getan hat, erfahren wir nicht. Ein befreundeter Geistlicher wollte ihn gern frühzeitig für die klösterliche Askese gewinnen[1]; Fortunatus aber ging auf diesen Wunsch nicht ein und scheint auch die geistliche Laufbahn nicht begonnen zu haben.

Er verließ die Schule offenbar mit einer guten Bildung im Gebrauch der Sprache; ihr hat er – trotz seiner Klage über sein mangelhaftes grammatisch-rhetorisches Wissen – doch wohl die formale Virtuosität zu verdanken, die ihn später zu seinen raschen Improvisationen bei geselligen und repräsentativen Gelegenheiten fähig machte und damit sein Ansehen im Frankenreiche begründete. Unter seinen Freunden in Ravenna und in der Heimat waren literarische Interessen rege. Er hat diesen Freunden später sein umfangreichstes Werk, die Vita Martini, demütig zur Begutachtung überreicht; einzelne von ihnen hat er auch ausdrücklich als Dichter gerühmt.[2] Seine Bildung und seine gesellige Umgebung waren also sehr geeignet, den dichterischen Ehrgeiz in Fortunatus anzuregen. Aber Fortunatus scheint diesen Ehrgeiz damals noch nicht besessen und auch keinen inneren Beruf zum Dichter verspürt zu haben. Aus seiner italienischen Zeit hat er später nur zwei belanglose Gelegenheitsgedichte in die Sammlung seiner Werke aufgenommen. Sie sind einem Bischof Vitalis gewidmet. Das eine (I 1) bringt dem Bischof Lobreden und Glückwünsche aus Anlaß der Vollendung eines Kirchenbaus. Es stellt offenbar eine Ansprache dar, die bei der Einweihung der Kirche in großer Versammlung gehalten wurde: ein dux und ein praefectus sind als Vertreter der öffentlichen Gewalt zugegen, um den Bischof zu ehren (v. 19–24). Das andere Gedicht (I 2) handelt über den Reliquienschatz der gleichen Kirche. Es redet den Besucher der Kirche an, ruft ihm die Weihe des Ortes ins Gedächtnis und gibt dann einen knappen Bericht über die Reliquien selbst sowie über die Verdienste ihres Stifters und des Erbauers der Kirche. Das Gedicht gibt sich also den Charakter einer Inschrift, die die Aufnahme der heiligen Gebeine beurkundet. Auch sind uns aus Ravenna und aus der Zeit des Fortunatus ganz ähnlich stilisierte Inschriften aus neu errichteten oder

Die Worte VM I 31: „Cote ex iuridica cui vix rubigo recessit“ nehmen viele Autoren als Zeugnis dafür, daß Fortunatus in Ravenna auch juristische Studien getrieben habe. In Wahrheit aber spricht dieser Vers nicht von einem „juristischen Schleifstein“, sondern vom Schleifstein der (stilistischen) Kritik.

[1] VM IV 661 (Paulus, seit 558/9 Bischof von Aquileia).

[2] Vgl. VII 13, 1 (Felix) VM; IV 676 (Söhne des Johannes von Padua).

restaurierten Kirchen überliefert.[1] Wir dürfen also wohl unbedenklich annehmen, daß dieses Gedicht des Fortunatus für eine Inschrift bestimmt war.[2]

Damit ist schon gesagt, daß der Dichter sich keine sonderlich eigene und neuartige Aufgabe stellte. In der Inschrift wie in der Ansprache leistete er nicht mehr, als von einem Manne von gelehrter Bildung zu verlangen war. Zwar finden sich schon hier einige rhetorische Wendungen und Kunstmittel, die für Fortunatus charakteristisch sind[3]; aber ein starker persönlicher Eifer hat an diesen konventionellen Leistungen nicht geschaffen. So ist an ihm in seiner italienischen Zeit dichterische Lebendigkeit kaum zu spüren gewesen. Demgemäß hat er auch damals noch kein großes Ansehen als Literat genossen. Zwar heißt Vitalis in den Überschriften jener Gedichte Bischof von Ravenna, und danach müßte man meinen, daß Fortunatus am Hauptsitz der byzantinischen Regierung in Italien, wo Narses als Vizekönig residierte, wohl angesehen war. Aber es ist fast gewiß, daß dem Bischof Vitalis, den die ravennatische Ortstradition nicht kennt, sein vornehmer Sitz erst von einem Abschreiber der Gedichte Fortunats zuerteilt worden ist. Die nähere Betrachtung der beiden Stücke, namentlich des ersten, läßt erkennen, daß er nur Bischof einer kleinen Provinzialstadt in der Heimat des Dichters, in Venetien war.[4] Fortunatus mag nach Beendigung seiner Schulzeit noch mit den Studienfreunden in Ravenna in guter Beziehung geblieben sein. Aber mit Namen nennt er später nur

---

[1] Vgl. Agnellus, Liber Pontificalis ecclesiae Ravennatis (ed. Holder Egger, MG. SS. rer. Langob.) Kap. 61 (S. 321). 72. 75 (S. 328). 98 (S. 348), allerdings alle ohne Reliquienliste.

[2] Meyer meint, daß überhaupt keines der Gedichte des Fortunatus auf Kirchen eine Inschrift darstelle (S. 47ff.). Seine Behauptung trifft zwar sicherlich für zahlreiche Fälle zu; ihre Begründung kann aber nicht prinzipiell für alle Fälle gelten. Vor allem dürfen wir einem Gedichte nicht darum grundsätzlich den Charakter einer Inschrift absprechen, weil es uns zu lang scheint. Fortunatus' Carmen figuratum V 6 ist noch etwas länger als I 2 (33 Verse) und wurde doch von Fortunatus nach § 17 des einleitenden Briefes ausdrücklich für eine Inschrift bestimmt (hoc opere parieti conscripto pro me ostiario pictura servet vestibulum, S. 115, Z. 14f).

[3] Alliteration (139), Asyndeta (1, 17; 2, 5), Wortspiel (2, 10); vgl. H. Elss, Untersuchungen über den Stil und die Sprache des Venantius Fortunatus (Dissert. Heidelb. 1907), S. 55. 58. 60; 1, 11f.: In der Kirche ist dauernde Helle, vgl. II 10, 14; III 7, 50.

[4] Vgl. Exkurs I.

die Freunde und Gönner in der Heimat, und hier scheint er sich hauptsächlich aufgehalten zu haben.

Im Jahre 565[1] gab er seinem Leben die entscheidende Wendung. Er suchte einen Hof auf, aber nicht den des Kaisers oder seines Vertreters in Italien, sondern den des fränkischen Königs Sigibert. Er selbst gibt zwar für seine Reise über die Alpen immer nur ein religiöses Motiv an: er wollte des Grab des hl. Martin in Tours aufsuchen, dem er von seiner Schülerzeit her für die Heilung von einem Augenübel, an dem er in Ravenna erkrankt war, dankbar war.[2] Aber die Art, wie er seine Reise einrichtete, macht es höchst zweifelhaft, daß er nur um dieser Wallfahrt willen Italien verlassen haben sollte. Hätte er keine andere Absicht gehabt als diese, so hätte er kaum den unbequemen Reiseweg eingeschlagen, den er beschreibt: durch Venetien nordöstlich, über die Julischen Alpen, durch das Pustertal und über den Brenner nach Bayern, wo er im äußersten Osten der germanischen Gebiete des Frankenreiches das Gebirge verließ.[3] Für einen italienischen Wallfahrer lag es näher, Oberitalien in westlicher Richtung zu durchqueren und zu Schiff oder zu Lande nach der Provence zu reisen; er hätte so die beschwerliche Bergwanderung vermieden und hätte im Frankenreiche von seinem Eintritt an bis zur Ankunft in Tours nur lateinisches Sprach- und Kulturgebiet durchstreift. Germanisches Volk kannte Fortunatus zwar gewiß schon aus seiner Jugend, da fränkische Heerführer bis in die 60er Jahre hinein die Ostalpen und einen Teil Venetiens inne hatten.[4] Aber wohlgefühlt hat er sich immer nur unter solchen Franken, die die lateinische Bildung angenommen hatten. In Bayern und Schwaben hätte er auf Gesellschaft dieser Art kaum rechnen dür-

---

[1] Im Frühjahr 566 heiratet Sigibert (vgl. unten S. 17); Fortunat muß schon vor Beginn des vorangehenden Winters über die Alpen gelangt sein; so ergibt sich die obige Datierung.

[2] VIII 1, 21; VM I 44. Fortunatus sagt an diesen Stellen nur, daß er um Martins willen nach Gallien gekommen sei. Daß dieser Wunsch mit der einstigen Heilung in Ravenna (VM IV 690 ff.; Gregor, De virtut. S. Martini I 15) zusammenhing, sagt Fortunatus nicht ausdrücklich; aber wir dürfen es annehmen, wie schon Paulus Diaconus tat (Hist. Lang. II 13).

[3] Vorrede der Gedichte § 4, S. 2; VM IV 630–689. Über den Weg der Alpenreise vgl. Krusch in der Einleitung zur Vita Corbiniani, SS. rer. Mer. VI, S. 501 f., und die dort genannte Literatur.

[4] J. Egger, Die Barbareneinfälle in die Provinz Rhätien, Arch. f. österr. Gesch. 90, 1901, S. 259 f. 364.

fen, wenn er auf gut Glück über diese Länder gereist wäre. Es muß doch wohl eine besondere Absicht in dieser Maßnahme liegen. Und diese Absicht ist leicht zu erraten. — Gleich nach seiner Ankunft auf deutschem Boden stieß Fortunatus zum Heere des Königs Sigibert, das sich gerade im Donautal aufhielt.[1] Wir dürfen annehmen, daß diese Begegnung nicht zufällig war. Fortunatus wußte, daß er nördlich der Alpen den König Sigibert traf. Vielleicht suchte er seinen Schutz; vielleicht hatte er schon darum den Weg über die Alpen gewählt, weil er sich bei der byzantinisch-italienischen Regierung mißliebig gemacht hatte und ihrem Gesichtskreise möglichst schnell entrinnen wollte.

Diese Annahme[2] liegt um so näher, als die Anwesenheit König Sigiberts im Osten seines Reiches indirekt durch eine Rivalität mit dem oströmischen Kaiser motiviert war. Diese Gebiete waren andauernd bedroht durch das Volk der Avaren, das in Ungarn seine Sitze hatte. Mit ihnen hatte Kaiser Justinian ein Bündnis geschlossen, um die Nordgrenze seines Reiches zu decken. Gleich nach dem Regierungsantritte Sigiberts, im Jahre 561, hatten sie schon einmal das Frankenreich heimgesucht. Damals zurückgeschlagen, haben sie später noch einmal einen Einfall gewagt; sie kamen dabei bis nach Gallien, schlugen ein fränkisches Heer in panische Flucht, umzingelten den König Sigibert und zwangen ihn, sich gütlich mit ihnen zu einigen. Gregor von Tours, der uns dies erzählt[3], nennt uns nicht das Jahr dieser Ereignisse; aber um das Jahr 565 müssen sie erfolgt sein, und der Zug des Königs ins innere Germanien, von dem wir durch Fortunatus wissen, läßt sich leicht mit ihnen in Zusammenhang bringen. Es galt jetzt, die Ostlande gegen avarische Haufen, die etwa noch nicht Frieden gegeben hatten,

---

[1] Daß die Begegnung mit Sigibert hier und nicht, wie bisher angenommen wurde, am Rhein stattfand, geht hervor aus X 16 (An Sigoald):

Finibus Italiae cum primum ad regna venirem,
Te mihi constituit rex Sigiberthus opem,

und wird überdies bezeugt durch VI 10 (An Dynamius), 35:

Partibus Italiae advecto mihi Rhenus et Hister,
Quem cecinere prius quam daret ipse locus.

An der Donau kann Fortunatus über den Provenzalen doch nur durch die Großen Sigiberts etwas gehört haben.

[2] Sie wird zur Gewißheit, wenn der Bischof Vitalis von Fort. I 1, 2 mit Vitalis von Altinum identisch ist, vgl. Exkurs I.

[3] Hist. Franc. IV 23, 29, vgl. auch Menander, Fragm. 23.

zu sichern. Andeutungen Fortunats in späteren Gedichten machen wahrscheinlich, daß mit diesem Feldzuge auch eine Operation gegen Unruhen der Thüringer und Sachsen verbunden war.[1]

Fortunatus wurde von Sigibert freundlich aufgenommen und dem Schutze eines seiner Großen, Sigoald, anvertraut.[2] Es wurde anscheinend nicht sogleich verabredet, daß Fortunatus am Hofe bleiben und in den Dienst des Königs treten sollte. Ein Gedicht des Fortunatus, das an den Referendarius Boso gerichtet ist, und das er gewiß nicht lange nach dem Eintreffen beim Könige verfaßt hat, zeigt uns eine andere Situation. Fortunatus ist unruhig über sein Verweilen beim Hofe; er möchte bald weiter reisen und so auch sein Gelübde erfüllen. Er wartet nur noch ab, daß eine Gesandtschaft, der er sich anschließen soll, zur Abreise fertig werde.[3] Die Verse, in die Fortunatus diese Wünsche einschloß, zeigten höfische Gewandtheit und waren darum, wenn sie damals entstanden, sehr geeignet, dem Referendarius, der die Urkunden des Königs unterzeichnete, und dem Könige selbst den Verfasser als einen formgewandten Mann zu empfehlen, dessen sich der Hof bei geschäftlichen wie bei zeremoniellen Angelegenheiten bedienen konnte. Segenswünsche in feierlich formelhafter Sprache gehen der Bitte voran.[4] Fortunatus findet für die devote Huldigung, die er an den König und an die Großen des Hofes richtet, Worte von würdigem, ernstem Klang, in denen zugleich fromme und persönlich herzliche Empfindungen zu zittern scheinen. Das poetische Gesuch zeigt deutlich die besondere Fähigkeit des Fortunatus, über zeremonielle Momente in zeremonieller Rede eine gewiße Wärme zu verbreiten.

Ob seinem Gesuch an den Referendarius stattgegeben wurde oder ob man ihn beim Heere festhielt, wissen wir nicht. Bis nach Tours ist

---

[1] Die Entwicklung der hier vertretenen Auffassung von den kriegerischen Ereignissen des Jahres 565 muß ich für eine andere Gelegenheit aufsparen.

[2] X 16, 1–4, vgl. oben.

[3] VII 22, 9:

Hoc rogo, quam citius veniat quicumque iubetur,
Ne gravet ultra animos hic mora tarda meos.
Nam festinato, statuit quod certa voluntas,
Si votum adceleret, dulcius esse solet.

Es ist nicht zwingend zu beweisen, daß dieses Gedicht die im Text geschilderte Situation andeutet, aber es paßt sich keinem Zusammenhange so gut an wie diesem.

[4] Das viermal wiederholte „sic“, vgl. 1–3.

er damals kaum gelangt. Er schob die Wallfahrt auf. Im Frühjahr 566 finden wir ihn wieder im Hoflager Sigiberts, wo er an der Hochzeit des Königs mit der westgotischen Prinzessin Brunichild teilnimmt.[1] Von diesem Zeitpunkte an bleibt er noch über ein Jahr bis in den Sommer 567 hinein in der Umgebung Sigiberts; er begleitet den König auf seinen Zügen längs des Rheins und durch Nordfrankreich. Das wird uns nirgends erzählt, aber wir müssen es notwendig annehmen.

Daß der Aufenthalt Fortunats in Austrasien sich tief bis ins Jahr 567 ausgedehnt haben muß, bezeugen uns zunächst seine poetischen Briefe an Dynamius von Massilia, einen Grafen in der Provence.[2] Fortunatus und Dynamius sind einander, wie Fortunatus sagt, im kalten Norden[3] begegnet – d. h. nicht in der Provence, die Fortunatus wohl überhaupt nie gesehen hat, sondern in den germanischen Landschaften von Sigiberts Reich, und zwar links des Rheins; denn Fortunatus erwähnt, er habe vorher an der Donau und am Rheine von Dynamius gehört. In diese Gegenden kann den Provenzalen kaum ein anderer Anlaß geführt haben als eine Reise an den königlichen Hof. Mit ihm aber scheinen noch mehrere andere provenzalische Große gekommen zu sein. Fortunatus nennt sie als Freunde des Dynamius in einem jener Briefgedichte mit Namen und sendet ihnen Grüße.[4] Einen von ihnen, Jovinus, liebt er besonders; ihn erinnert er später gleichfalls daran, daß ihre Freundschaft in Germanien begonnen habe.[5] So haben wir wohl anzunehmen, daß eine und dieselbe Gelegenheit alle jene Herren an den Hof und mit Fortunatus zusammengeführt hat. Diese Gelegenheit war ganz gewiß die Hochzeit Sigiberts; Gregor erzählt ja, daß der König zu diesem Feste die Großen des Landes zahlreich einlud.[6] Der erste Brief an Dynamius ist in den Hundstagen, also wenige Monate nach der Hochzeit geschrieben; Fortunatus weilte damals, wie er andeutet, nördlich der Saône, also wiederum in den linksrheinischen

---

[1] VI 1. Daß die Hochzeit im Frühjahr stattfand, wissen wir aus den Einleitungsworten des Gedichtes. 566 ist terminus ad quem; denn im Frühjahr 567 ist bereits Chilperich verlobt. Weiter mit dem Datum zurückzugehen, haben wir keinen Anlaß.

[2] Er wird „lege sagax“ genannt (VI 10, 37), vgl. auch Leos Lesart: duilance Dynami (v. 33), d. h. tüchtig als Feldherr wie als Richter; 581 ist er dann Statthalter der Provence (Gregor VI 7, 11).

[3] VI 10, 39: incidit unde mihi, fateor, te sorte videndi Arctoi gelida sub regione calor. [4] VI 10, 67–70.

[5] VII 12, 65f. [6] H. F. IV 27.

Gebieten Austrasiens.[1] Hier aber, in „Germanien“, schreibt er endlich auch den zweiten Brief an Dynamius (VI 9), und zwar etwa ein Jahr später: er klagt, der zweite Sonnenumlauf habe schon begonnen, seit er sich von Dynamius getrennt habe.[2] Länger als ein Jahr nach der Begegnung mit Dynamius – d. h. unserer Annahme gemäß: nach der Hochzeit Sigiberts – befindet sich Fortunat noch in Sigiberts Reiche.

Man kann dieses Verweilen kaum anders motivieren als durch die Annahme: Fortunatus blieb diese Zeit über am Hofe des Königs. – Eine große Anzahl seiner Gedichte ist in Austrasien entstanden; mit Ausnahme einiger weniger, die Fortunatus erst 20 Jahre später aus Anlaß eines Besuches bei Childebert II. verfaßte, muß man sie sämtlich den Jahren 565–567 zuweisen.[3] Es ist nun schwerlich anzunehmen, Fortunatus sei damals ganz frei umhergezogen, habe bald hier einen Bischof, bald dort einen Herzog besucht und zum Dank jene Gedichte geschrieben.[4] Sobald er den Hof des Königs verließ, lag es an sich nahe, daß er nach Tours ging und die Wallfahrt, mit der er seine Reise motivierte, wirklich zu Ende brachte. Die Germanen mit ihren barbarischen Trinksitten und Liedern gefielen ihm als Volk wenig.[5] Wenn er trotzdem im Osten verharrte, so müssen besondere Beziehungen ihn festgehalten haben. Man wird hier schon von vornherein auf eine Einwirkung des Hofes raten. Und auch aus den Quellen geht hervor, daß Fortunatus beim Könige blieb. Von den Gedichten jener

[1] VI 10, 5 (Hundstage), v. 55: nos licet obstat Arar Rhodanusque natamus amore. – Daß VI 10 vor VI 9 geschrieben sein muß, ergibt der Zusammenhang. In VI 9 klagt Fortunatus, daß Dynamius gar nicht antwortet. Wäre VI 10 nach VI 9 geschrieben, so müßte entweder Dynamius geantwortet haben und Fortunatus würde darauf anspielen, oder wir würden bemerken, daß Dynamius weiter schwieg; Fortunatus würde seine Klage wiederholen. Aber VI 10 setzt inhaltlich überhaupt keine frühere Korrespondenz zwischen Fortunatus und Dynamius voraus. Offenbar will Fortunatus hier vielmehr die Korrespondenz erst eröffnen; darum spricht er auch so lebhaft von der persönlichen Begegnung, die erst kurze Zeit zurückliegt.

[2] VI 9, 8: Massiliae tibi regna placent, Germania nobis. – 13: Altera, signiferi revolutis mensibus anni, Solis anhelantis orbita lassat equos, cum mea discedens rapuisti lumina tecum. [3] Meyer S. 9.

[4] Das ist die Ansicht Meyers S. 9–15. Ich bespreche sie unten S. 21 ausführlicher.

[5] Vgl. die bekannte Scheltrede in der Widmung der Gedichte an Gregor, § 5 (S. 2).

ersten austrasischen Jahre setzen verschiedene die Anwesenheit des Dichters bei Hofe voraus.

Zunächst hat Fortunatus an Gogo, den besonderen Günstlings Sigiberts, der die Erziehung der jungen Edelleute am Hofe leitete, eine Rede und zwei kleine Billetts gerichtet, die einen anhaltenden freundschaftlichen Verkehr zwischen den beiden durchscheinen lassen (VII 1–3).[1] Sodann schildert VI 8 eine abenteuerliche Moselreise des Dichters mit dem König und den Seinen. Nach der Hochzeit Sigiberts hat Fortunatus auch den Übertritt Brunichildes zur katholischen Kirche mitgefeiert und hat bei dieser Gelegenheit einen poetischen Lobspruch auf den König ausgebracht (VI 1 a). Er feierte bei dieser Gelegenheit zugleich den Triumph Sigiberts als Kriegshelden, der sich soeben in einer Gesandtschaft der Sachsen an den König dokumentierte.[2] An der Hoftafel vorgetragen ist ferner ganz offenkundig die Rede, die Fortunatus an den domesticus Conda richtete, als der König ihn in sein Gefolge, unter seine convivae aufnahm (VII 16). Diese Rede ist wenig persönlich; die Eigenschaften, die den Gefeierten im geselligen Verkehr auszeichnen, werden nur anhangsweise und flüchtig gestreift; der Hauptvorsatz des Fortunatus ist, die Verdienste, die sich Conda seit über 30 Jahren unter fünf austrasischen Königen erwarb, ins Gedächtnis zu rufen und so zu zeigen, daß der alte Mann der neuen Auszeichnung würdig ist. Die Rede ist also eine öffentliche Ansprache, die Conda zum ersten Male unter den Tischgenossen Sigiberts begrüßt.

Man kann alle diese Gedichte auf einen Aufenthalt im Moseltale zusammendrängen; das vorgenannte Gedicht VI 8 ist dort lokalisiert. Man muß dann annehmen, daß die Hochzeit des Königs in Metz stattfand. Wir sehen aber, daß Fortunatus auch in Reims, wo der zweite Hauptsitz der austrasischen Herrschaft lag, in Sigiberts Umgebung geweilt hat. Beweisend hierfür ist Gedicht VII 7: de Lupo duce. Daß es nach der Hochzeit entstanden ist, bezeugt v. 65; Fortunatus schildert hier, wie Freude den Palast erfüllt, wenn Lupus das Königspaar aufsucht.[3] Lupus erscheint überhaupt als ein Hauptvertrauter des Königs,

---

[1] Vgl. zumal VII 3, das eine Verstimmung beseitigen will. Wie Fortunatus hier den Gogo offenkundig mit der ganzen Schuld belastet und dem Vorfall dennoch nicht viel Bedeutung beimessen mag, das zeugt von wirklicher Vertrautheit. – Auch VII 4 (Brief an Gogo aus Poitiers) setzt nahe Freundschaft voraus. [2] Vgl. oben S. 16.

[3] Occurrens dominis veneranda palatia comples. Ähnlich faßt Fortu-

der sehr häufig am Hofe ist. Sigibert sucht seinen Rat (v. 39 ff.); wenn fremde Gesandte erscheinen, gibt Lupus ihnen den besten Bescheid. In einem Briefe, den Fortunatus später aus Poitiers an Gogo schrieb, wird der Gedanke ausgesponnen, daß dieser Höfling mit Lupus zusammen im Königsgericht sitze; dies scheint oft vorgekommen zu sein.[1] Trotz dieser ausgedehnten Tätigkeit bei Hofe ist Lupus seinem Hauptamte nach Provinzialstatthalter, „dux" (v. 2). Gregor kennt ihn später gleichfalls in dieser Eigenschaft, und zwar als Herzog der Champagne.[2] Wir dürfen annehmen, daß hier schon sein Sitz gewesen ist, als Fortunatus ihn feierte. Dann erklärt sich leicht, wieso Lupus gleichzeitig als Herzog und als Vertrauter des Königs fungieren kann. Denn die Hauptstadt der Champagne ist Reims, und Reims ist auch Residenz Sigiberts. Daß Fortunatus in Reims gewesen ist, erfahren wir durch sein Lobgedicht auf den dortigen Bischof Ägidius.[3] Aus dem Gedichte an Lupus erkennen wir nun, daß dieser Aufenthalt mit einem längeren Aufenthalte des Hofes in Reims zusammenfiel, der dem Fortunatus Gelegenheit gab, die bedeutende Stellung des Mannes im Rate des Königs zu beobachten.

Ähnliches wie von VII 7 gilt von VII 14 „De Mummoleno". Der hier Gefeierte ist gleichfalls Herzog, „rector" (v. 37), aber auch über ihn hat Fortunatus erfahren, daß der König ihn gern zu Rate zieht (v. 7 f.). Fortunatus hat ihn an seinem Wohnort kennen gelernt, aber nicht bei ihm gewohnt; die Gelegenheit zu den Versen, die er dem Mummolenus widmet, ergab sich daraus, daß er eines Abends bei einem Spaziergange an dessen Hause vorbeikam und hier zum Mahle zurückbehalten wurde. Wiederum ist wahrscheinlich, daß Fortunatus als Trabant des Hofes am Herzogssitze des Mummolenus weilte.

Vielleicht ist dieser Sitz Soissons und Mummolen mit dem Mummolen von Soissons identisch, den Gregor zweimal erwähnt.[4] In Soissons ist Fortunatus jedenfalls auch gewesen und hat hier II 16 gedichtet, die Lobrede auf die Wunder des hl. Medardus. In diesem Gedichte wird der Heilige selbst angeredet; ihm werden seine Wunder

---

natus später Brunhilde und Childebert unter dem Titel „reges" zusammen (X 8, 1; 9, 1).

[1] VII 4, 27: An (Gogo) cum dulce Lupo pietatis iura retractat, Consilioque pari mitia mella creant, Quo pascatur inops, viduae solaria praestent, Parvus tutorem sumat, egenus opem?

[2] H. F. IV 46; VI 4; IX 14. [3] III 15; Meyer S. 14. [4] H. F. VI 45; X 2.

rühmend wiedererzählt. Gegen Ende richtet Fortunatus an ihn eine Fürbitte für König Sigibert, der eben jetzt eine Kirche des Heiligen vollende. Wir kennen die Kirche, die Fortunatus meint; sie stand zu Soissons über Medardus' Grabe.[1] Fortunatus schließt sodann mit einer besonderen Fürbitte für sich, den Dichter, der dem Heiligen das Gedicht als geringe Gabe bringe. Form und Inhalt des Ganzen erklären sich am besten, wenn wir annehmen, daß Fortunatus mit König Sigibert zusammen den Bau aufsuchte und hier seine Verse als feierliche Gedenkrede vortrug.

In Metz, in Reims und in Soissons ist also Fortunatus in der Umgebung Sigiberts nachzuweisen. Es ist nun nicht mehr gewagt, wenn wir auch seine Anwesenheit in Trier, Mainz, Köln und Verdun, die durch Gedichte auf die dortigen Bischöfe und Kirchen bezeugt ist, und seinen Besuch bei Herzog Bodegisel mit den Reisen des Hofes in den Jahren 566–567 in Zusammenhang bringen.[2]

---

[1] Gregor H. F. IV 19.

[2] Andere Ansichten über den austrasischen Aufenthalt Fortunatus' vertreten Lucchi, Vita Fortunati § 37–46; Meyer S. 8–15. — Lucchi konstruiert, Fortunatus habe zunächst auf der Reise durch deutsche Gebiete die Großen Gogo, Lupus, Bodegisel, Jovinus usw. im einzelnen besucht, dann in Gallien König Sigibert, der ihn durch Sigoald nach Tours geleiten ließ. Daß diese Auffassung in keinem Punkte Stich hält, ist deutlich. — Meyer hat zuerst darauf hingewiesen, daß die Lobsprüche auf austrasische Bischöfe und ihre Kirchen in den ersten austrasischen Aufenthalt Fortunats gehören, und hat überhaupt den Kreis der Gedichte, die aus dieser Epoche stammen, grundlegend bestimmt. Aber wie die frühere Forschung verlegt er das Zusammentreffen Fortunats mit Sigibert in das Jahr 566 und faßt er sein Verhältnis zum Hofe als ein rein persönliches und vorübergehendes auf. Er nimmt an, daß Fortunat vor der Hochzeit in Mainz, Köln und Trier gewesen sei, daß er in Trier sich längere Zeit aufgehalten und an der Mosel (also wohl auch in Trier?) den Winter 565–566 zugebracht habe. Nach der Hochzeit sei er dann über Verdun, Reims und vielleicht Soissons nach Paris gezogen, wo er 566–567 überwinterte. Fortunatus hat nach Meyer also Austrasien „langsam als Fremdling durchzogen"; man erhält den Eindruck einer planlosen Irrfahrt. Ich habe im Text eine andere Auffassung begründet. Zu Meyers Aufstellungen ist im einzelnen zweierlei zu bemerken:

1. Der Aufenthalt bei Nicetius in Trier ist erst für das Frühjahr 566 nachzuweisen. Nach III 12, 41 f. hat Fortunatus dort die Apfelblüte erlebt. Daß er schon vorher dort mehrere Wochen oder Monate verweilt, werden wir nicht annehmen. Meyer vermutet zwar, daß während seines Aufenthalts Bischof Nicetius gestorben und Magnericus ihm gefolgt sei, da auch App. 34 in Trier ent-

Vom Jahre 565 und dauernd vom Frühjahr 566 an bis ins Jahr 567 hinein begleitete also Fortunatus den König Sigibert, während dieser die Landschaften seines Reiches bereiste. Er wurde als ein ausgezeichneter Gast behandelt; hohe Beamte schlossen Freundschaft mit ihm. Des Königs Untertan wurde er nicht. Er betrachtete sich als Fremdling[1] und ging auch schon 567, zwei Jahre, nachdem er den Boden des Reichs betreten hatte, in das Land eines anderen Königs über. Als Ausländer hat er bei Sigibert auch nicht eigentlich ein Amt bekleiden können. Aber der lange Aufenthalt am Hofe konnte doch nur dadurch motiviert sein, daß er dem Könige Dienste erwies.

Leute aus der Fremde, die sich auf die Verskunst verstanden, wurden am Hofe Sigiberts gern gesehen. Zwei austrasische Herren, der schon genannte Gogo und ein Trasaricus, haben zu jener Zeit über dieses Thema einen Briefwechsel unterhalten, von dem uns ein Stück, der Brief Gogos, in der Sammlung der sogenannten Epistulae Austrasicae erhalten ist. Gogo setzt hier, wie dies in jener Briefsammlung die Regel ist, Schmeichelei gegen Schmeichelei. Trasaricus hat ihm versichert, daß man „nicht bei Fremden zu suchen brauche, was man durch eigene Dichter Fremden vielmehr leihen könne". Offenbar ging dies auf Gogos eigene Dichtkunst – wir wissen, daß dieser Verse schrieb. Gogo bestätigt nun seinerseits dem Trasaricus, „die fremden Dichter müssen nun klüglich Waffenruhe halten, seit unser Land an dir einen einzig

---

standen sein müsse (S. 11). Aber App. 34 ist eher ein Brief als eine Rede. Das Gedicht ist in die Sammlung der sogenannten Epistulae Austrasicae aufgenommen worden (ed. Gundlach, MG. Epp. III 128), die sonst nur Briefe enthält. Das Gedicht ist freilich, wie Meyer richtig bemerkt, schon 566, gleich nach dem Amtsantritt des Magnericus geschrieben, aber offenbar von der Reise aus (vgl. auch unten S. 28, Anm.).

2. Meyer sieht in den Gedichten auf die Bischöfe Austrasiens Danksprüche Fortunats für die karitative Gastlichkeit, die sie ihm als einem hilfsbedürftigen Fremdling gewährten. Er meint, daß Fortunatus auf sich selbst anspielt, wenn er die Gastfreundschaft der Bischöfe preise (III 11, 13; 13, 35; 14, 5ff.; 15, 33; IX 9, 17. 21). Aber diese Interpretation ist nicht notwendig. Die Gastlichkeit ist nur eine unter den typischen Bischofstugenden, die Fortunatus regelmäßig preist. Fortunatus hat Bischöfe auch auf Epitaphien um ihrer Gastlichkeit willen gerühmt (IV 1, 15; 8, 22; 10, 14) und diese Epitaphien wollten doch nicht als persönliche Dankschreiben gelesen sein.

[1] Patriis vagus exul ab oris, VI 8, 5.

großen Lehrmeister zu haben verdiente".[1] Dieser Brief zeigt, daß in Austrasien zur Zeit Sigiberts zwischen Einheimischen und Ausländern ein eifersüchtiger Wettkampf um den literarischen Ruhm vor sich ging. Studierte Leute, die in Italien noch nach dem Kursus der Stilkunst und Dichtkunst ausgebildet waren, brachten sich im Merowingerreiche, wo der höhere Schulbetrieb schon lange eingeschlafen war[2], leicht zu Ansehen; andererseits aber bemühten sich vornehme Herren, selbst durch stilistische Eleganz zu glänzen. Ein aristokratisches Bildungsinteresse förderte ebenso die Aufnahme fremder Kunstgelehrter, wie es andererseits dem Widerspruch gegen diese Ausländerei Nahrung gab. So hatte wohl auch Fortunatus die Gastfreundschaft Sigiberts seiner Bildung zu verdanken; Sigibert hielt ihn fest, um von ihm literarische Dienste zu empfangen.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß Fortunatus selbst der Fremde war, der die Eifersucht der Herren Gogo und Trasaricus auf sich lud. Gogo wurde ja sein Freund, und auch den Trasaricus scheint er mit einem Gedichte beschenkt zu haben.[3] Auch sonst fand er Freunde unter den

[1] Epistulae Austrasicae Nr. 16 (ed. Gundlach, MG. Epp. III 1, 130): Minime necessarium secundum quod scribitis, ad alienos requirere, quod per proprios vates aliis possumus fenerare – quoniam poetis datur indutia peregrinis prudentiam monstrari – cum te incola regio nostra unicum meruit habere doctorem.

[2] Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin p. 91 à 100.

[3] II 13: De oratorio Trasarici. Der Trasaricus dieses Gedichtes ist gewiß ein Laie. Fortunatus redet ihn an mit „cultor opime dei" (v. 11); das ist prinzipiell dasselbe, wie wenn es in der Grabschrift des Laien Avolus heißt „templa dei coluit" (IV 21, 5), oder wenn Königin Theudechilde „templorum domini cultrix" (IV 25, 17) genannt wird (vgl. auch II 10, 10; 11, 12). Bischöfe bezeichnet Fortunatus in Lobgedichten auf Kirchen gewöhnlich näher durch Ehrennamen (papa, antistes). In I 6 und 8 (auf Kirchen des Bischofs Leontius) wird der bischöfliche Charakter des Erbauers freilich nicht hervorgehoben; aber hier steht auch nicht eine so neutrale Bezeichnung wie in II 13, sondern der Name Leontius allein. – Die Identität dieses Trasaricus von II 13 mit dem Tr. von Epist Austr. 16 ist natürlich nicht zu beweisen. Sicher ist nur, daß auch der Tr. von Epist. Austr. 16 ein Laie ist, nicht, wie Gundlach a. a. O. annimmt, ein Bischof; es fehlt eine auf diese Stellung hindeutende Anrede, in der Überschrift wie im Text – und dies in einem Briefe, der als Muster für den guten Kanzleistil gelten soll. Ganz anders die Briefe der Sammlung, die wirklich von Hofleuten an Bischöfe gerichtet sind, vgl. Nr. 17 (S. 131, 1): beatissime pontifex; Nr. 22 (135, 8 – derselbe Gogo!): beatissime papa. Auch Bischöfe untereinander titulieren sich gelegentlich so, Nr. 15 (129, 20): beatissime pater.

Gebildeten des austrasischen Adels; er verstand es, unter ihnen als Dichter aufzutreten, ohne ihre Eitelkeit zu kränken.

Fortunatus war aber – wie wir wenigstens nach den oben angeführten Zeugnissen annehmen durften – in erster Linie nicht Gast der Adligen, sondern Gast des Königs, und wir haben nun zunächst zu untersuchen, wie er sich dem Könige selbst durch seine literarische Fertigkeit dienstbar erwies. Unter allen seinen Gedichten aus jener Zeit verrät kein einziges in seinem Wortlaut, daß es im Auftrage des Königs verfaßt wäre. Fortunatus gibt niemals zu erkennen, daß er im Namen eines anderen spräche; immer scheint er nur für sich selbst zu reden. Aber in einigen Fällen ist dies klärlich nur der äußere Schein. Die Glückwunschrede an den domesticus Conda (VII 16) ist, wie schon erwähnt wurde, eine öffentliche Ansprache; offenbar trägt sie Fortunatus selbst bei einem Festmahle vor, bei dem Conda zum ersten Male unter den convivae regis sitzt. Die Versammlung hört von einem Fremden die Verdienste eines Einheimischen feiern, die sie längst kennt; Fortunatus spricht aus, was für alle Anwesenden dem Tage eine besondere repräsentative Bedeutung gibt. Die Taten Condas sind ferner Taten für das Königtum; Fortunatus erklärt, was Sigibert, der selbst bei der Rede gegenwärtig ist, dem Manne zu danken hat. Fortunatus ist also – ob beauftragt oder nicht – „der Redner des Tages“; er unterzieht sich der Aufgabe, die Gedanken der Anwesenden zusammenzufassen.

Noch deutlicher ist diese Situation aus der Rede zu erkennen, die Fortunatus für die Feier des Religionswechsels der Brunichild verfaßte (VI 1a). Fortunatus wagte hier etwas auszusprechen, was nicht ganz höflich klang. Bis zum Übertritt der Brunichild hatte das Land für einige Zeit – wenn auch wohl nur für einige Wochen – eine ketzerische Königin gehabt. Man konnte den Tag nur feiern, indem man der Königin sagte, daß sie soeben noch eine Sünderin gewesen sei, und das sagte auch Fortunatus mit einiger Milde. Der König habe seine Gemahlin nun zum zweiten Male gewonnen (v. 36). Bis jetzt habe sie trotz aller ihre Vorzüge nur den Menschen gefallen; jetzt erst gefalle sie Gott (v. 40). Bei einem Bischof jener Zeit wäre diese Sprache nicht merkwürdig; bei einem jungen Mann, der eben erst aus der Fremde ins Land gekommen ist, klingt es etwas anmaßend und wenig taktvoll, wenn er eine solche Zensur über die Königin ergehen läßt. Fortunatus durfte nur dann so predigerhaft sprechen, wenn ihn eine beson-

dere Würde umgab, wenn er nicht für sich allein sprach, sondern als anerkannter Festredner. Sigibert wollte offenbar, daß die Bekehrung seiner Gemahlin auch außerhalb der Kirche feierlich verkündigt werde; es sollte öffentlich zum Ausdruck kommen, daß er die Sache der Landeskirche hoch hielt, und Fortunatus erhielt darum den Auftrag, der Weihe des Momentes Worte zu geben.

Auch die Rede auf den heiligen Medardus (II 16), die Fortunatus bei dem Besuche des Königs in der Kirche zu Soissons vortrug, gehörte sicherlich zum Programm des Tages. An dieser Stätte war die Improvisation eines Fremden ohne höhere Weisung nicht am Platze.

Endlich hat auch die Rede bei der Hochzeit des Königspaares (VI 1) nicht wie eine persönliche Kundgebung ausgesehen, als Fortunatus sie verlas. Hier ist eine Einkleidung gewählt, die zunächst dem Fühlen einer fränkischen Kriegerschar fern zu liegen scheint. Venus und Amor treten auf und segnen die Vermählung. Cupidos Worte sind ein Lobspruch auf Sigiberts kriegerische und moralische Tugenden; die der Venus sind eine Huldigung an Brunichild: die Göttin feiert die Königin als ebenbürtige Schwester, als altera Venus. In der Rede der Venus liegt stärkerer Überschwang als in der Cupidos; Brunichild ist offenkundig in diesem feierlichen Moment die Hauptperson, der die höchste Ehre erwiesen wird. In der gleichen Richtung wirkt ein weiteres, mehr formales Moment. Cupido bespricht die Tugenden Sigiberts im Gespräch mit der Mutter; Venus aber wendet sich direkt an Brunichild — erst ganz am Schlusse und ganz kurz auch an Sigibert. Das heißt: Fortunatus bringt hier sein Lob der Königin selbst entgegen; er huldigt ihr, während er den König nur schildert. Die Königin tritt so im Augenblicke, während Fortunatus spricht, in den Mittelpunkt des Festes, und dies ist von symbolischer Bedeutung: das Lob, das Fortunatus der westgotischen Königstochter vorträgt, klingt und soll klingen wie eine begrüßende Huldigung des versammelten austrasischen Hofes an die neue Fürstin. — Ganz auffällig ist auch ein besonderes Interesse Sigiberts in dem Gedichte berücksichtigt. Gleich zu Anfang preist es die sittliche Reinheit des Fürsten: nicht aus Leichtfertigkeit sei er in Liebe entbrannt, sondern um der keuschen Ehe willen und um ein Haus zu begründen. Das ist keine leere Schmeichelei; Sigibert war bestrebt, sich vor seinen Brüdern durch größere Reinheit in ehelichen Dingen auszuzeichnen; er verschmähte die Vielweiberei, auf die die merowingischen Herrscher sonst Anspruch machten, und hatte darum allein

den westgotischen König bestimmen können, ihm seine Tochter zur Frau zu geben. Es diente seinem Ansehen, wenn Fortunatus seine Keuschheit betonte. Endlich ist auch die Fabel, in die Fortunatus seine Ansprache einkleidet – das Gespräch zwischen Venus und Cupido – aus diplomatischen Rücksichten gewählt.[1] Fortunatus fand dieses Schema in der poetischen Tradition vor: Claudianus hatte es seinem Hochzeitsgedichte auf Kaiser Honorius und die Tochter des Stilicho zugrunde gelegt; später hatte es Apollinaris Sidonius für eine Hochzeitsrede verwendet. Beide Male hatten Venus und Cupido einer christlichen Vermählung Segenswünsche gebracht. Aber Claudian und Sidonius hatten vor Leuten gesprochen, denen die Götterwelt noch lebendig war. Am austrasischen Hofe konnte Fortunatus eine ebenso nahe Vertrautheit mit der Mythologie nicht voraussetzen; er selbst liebte sonst dieses Spiel mit dem Heidentum gar nicht und hat auch in diesem Gedichte die Götter nur sehr verschwommen und unlebendig charakterisiert. Wenn er sie überhaupt hineinzog, so war dies offenbar durch die Situation besonders motiviert. In dem Segenswunsche, den Fortunatus ausbringen wollte, durfte die Anrufung des Himmels nicht fehlen. Andererseits war es bedenklich, die heiligen Namen des christlichen Glaubens anzurufen; das Christentum der Königin und ihrer Begleiter war arianisch und galt den Franken als unchristlich. Es war nun zwar beschlossene Sache, daß Brunichild nach der Hochzeit zur katholischen Kirche übertreten sollte; aber es wäre taktlos gewesen, diesen Umstand vor den westgotischen Gesandten, die mit ihr kamen, anzudeuten, und man hätte ihn angedeutet, wenn man überhaupt in christlichen Ausdrücken vom göttlichen Segen gesprochen hätte. Fortunatus half sich: er führte Götter ein, die bei Katholiken wie bei Arianern keinen religiösen Wert hatten, aber doch durch die literarische Tradition so viel Ansehen besaßen, daß sie die göttliche Macht symbolisch vertreten konnten. Venus bestätigt der Ehe den himmlischen Segen:

117 Quis crederet autem
Hispanam tibimet dominam, Germania, nasci,
Quae duo regna iugo pretiosa conexuit uno?
Non labor humanus potuit tam mira parare.
Nam res difficilis divinis utitur armis.

Die Ehe wird als göttliches Werk gefeiert, ohne daß den Westgoten die religiöse Demütigung ins Gedächtnis gerufen würde, die dieses göttliche Werk ihnen beschert.

[1] Ähnlich faßt Meyer (S. 13) die Einkleidung des Gedichtes auf.

Man mag annehmen, daß dem Fortunatus im einzelnen nicht vorgeschrieben wurde, wie er zu reden hatte — daß er einfach seinem Taktgefühl folgte. Das Gedicht zeigt ihn nicht ebenso deutlich wie das Gedicht auf Brunichilds Übertritt als den anerkannten und inspirierten Sprecher des Hofes; aber es ist doch deutlich die Arbeit eines Mannes, dem die Interessen der höfischen Sphäre vertraut sind. Fortunatus dient hier wie in den vorher genannten Gedichten den repräsentativen Bedürfnissen des austrasischen Hofes.

Seine Tätigkeit als Hofdichter wird sich kaum auf diese wenigen Fälle beschränkt haben. Wir besitzen von ihm eine Anzahl von Gedichten auf austrasische Bischöfe: auf Nicetius von Trier (III 11. 12) und auf seinen Nachfolger Magnericus (App. 34), auf Sidonius von Mainz (IX 9), auf Agericus von Verdun (III 23. 23a), ein längeres Gedicht und einige kurze Verspaare auf Villicus von Metz (III 13. 13a — d), je ein Gedicht auf Carentinus von Köln und Egidius von Reims (III 14. 15). Alle diese Lobsprüche — mit alleiniger Ausnahme des an Magnericus gerichteten — verraten deutlich, daß sie an den Bischofssitzen selbst verfaßt sind: bald spricht Fortunatus selbst aus, daß er den Schaffenskreis des Bischofs unmittelbar vor sich sieht[1]; bald zeigt er dies indirekt durch seine genaue Ortskenntnis.[2] Man hat darum diese Gedichte wohl als Reden zu denken, und sicherlich mit Recht sind sie als Tafelsprüche bezeichnet worden.[3] Fortunatus hielt sich an allen diesen Orten aber, wie oben schon wahrscheinlich gemacht wurde, in der Begleitung des Königs auf, und darum haben wohl auch diese Gedichte, obgleich sie keinen Auftrag verraten, der Repräsentation des Hofes gedient. Der Hof nahm die Gastlichkeit der Bischöfe in Anspruch; Fortunatus lohnte ihnen, indem er ihnen allen bezeugte, daß sie wahre Muster von Hirtentugenden seien. Die Lobsprüche sind zumeist schematisch und äußerlich angelegt und machen so ganz den Eindruck pflichtmäßiger rhetorischer Leistungen. Nur das Landschaftsbild, das Fortu-

---

[1] Qui venit huc exul . . ., hic recipit patriam III 15, 29. 30. Ähnlich III 11, 13; III 23, 15.

[2] III 12 (die Burg des Nicetius), III 13 (Lage von Metz), III 14 (Kirchenbau in Köln), IX 9 (Taten des Sidonius in Mainz; die Stadt wird eingangs angeredet).

[3] Meyer S. 34 f. 40. Daß unter anderen Tugenden auch die Gastlichkeit der Bischöfe gerühmt wird, ist freilich nicht ausschlaggebend. Vgl. oben S. 22, Anm.

natus in dem Gedicht auf die Burg des Nicetius zeichnet (III 12), und die kleinen Improvisationen an der Tafel des Villicus (III 13 a — d) sind lebendiger und ursprünglicher in ihrem anschaulichen Gehalt und in der Wendung der Gedanken. Diese Gedichte sind auch nicht so zeremoniell überschwenglich wie die anderen; sie sind eben offenbar rein persönliche Darbietungen des Dichters und nicht direkt durch seine Stellung als Höfling motiviert.

Ob Fortunatus dem Könige noch andere literarische Dienste als die des Hofdichters leistete, darüber wird uns nichts berichtet. Aber es ist wahrscheinlich, daß er auch an der Abfassung der förmlichen prosaischen Schriftstücke, deren die Regierung im diplomatischen Verkehr bedurfte, gelegentlich mitgearbeitet hat. Wir sehen aus den Musterbeispielen, die in der schon erwähnten Sammlung der Epistulae Austrasicae für den Kanzleigebrauch zusammengestellt sind, daß man am austrasischen Hofe beflissen war, den Bischöfen und vor allem auch dem kaiserlichen Hofe in einem möglichst kunstvollen Stile zu schreiben. Fortunatus hat später in Poitiers diesen Stil bis zur widersinnigsten Verschrobenheit fortgebildet. Es ist anzunehmen, daß er in seiner austrasischen Epoche an ihm zuerst Geschmack gefunden hat. Auch hat er später, wie wir noch sehen werden, die Korrespondenz des Klosters der Radegunde in Poitiers zu einem Teile in der Hand gehabt; ja er ist eigentlich um dieser Aufgabe willen zu ihr berufen worden. Wir dürfen also vermuten, daß er auch in der austrasischen Kanzlei schon tätig gewesen ist. Er wird dort seinem Freunde Gogo zur Seite gestanden haben, von dessen Hand die austrasische Briefsammlung nicht nur Privatbriefe, sondern auch Diktate offizieller Schriftstücke überliefert.[1]

2. ENTFALTUNG DICHTERISCHEN LEBENS IN FORTUNATUS. DIE HÖFISCHE KULTUR IN AUSTRASIEN

Die tätige Produktion, die Fortunatus als Hofdichter König Sigiberts entfaltete, steht künstlerisch im allgemeinen nicht hoch. Schematisch sind die Lobreden auf Bischöfe, dürr und künstlich ist das Epithalamium:

[1] Die Sammlung der Epistulae Austrasicae enthält auch ein Gedicht des Fortunatus: den Lobspruch auf Magnerich von Trier (App. 34; Leo kannte das Gedicht nur in der Überlieferung, die auf die Vita Magnerici des Eberwin zurückgeht). Vielleicht, daß der Lobspruch – der wohl als Brief an Magnerich ging – in der austrasischen Kanzlei aufbewahrt wurde und von da her in die Epist. Austr. gelangte; streng erweisbar ist es nicht.

Fortunatus verzichtet darauf, das Göttergespräch mit sinnlichem Prunk zu umgeben wie Claudianus, oder mit gelehrtem Beiwerk zu umrahmen wie Sidonius. Auch die Reden auf den Übertritt der Brunichild und auf die Erhebung Condas finden sich nur eben schönrednerisch mit ihrer Aufgabe ab. Versetzt man sich in die Situation, in der diese Gedichte vorgetragen wurden, so kann man wohl nachempfinden, daß sie gut wirkten, erwärmten, eine freundliche Aufnahme fanden. Fortunatus sagt, was die Angeredeten gern hören möchten, und weiß den Vortrag geschickt aufzubauen. Er beherrscht die Kunst der empfindsam ergriffenen Sprache. So zeigt er sich im Eingang mancher Lobreden auf Bischöfe überwältigt von der Heiligkeit dessen, den er feiern will: er spricht sofort in den höchsten Superlativen von ihr (III 11), oder er stellt sich hilflos im Bemühen sie auszudrücken und erhöht so noch die Überschwenglichkeit des Wortschwalls, den er folgen läßt (III 15), oder er lenkt die Zuhörer mit einem Gleichnis scheinbar ab; er zeigt ihnen das Bild der aufsteigenden Sonne, um alsbald den Bischof der Sonne gleichzusetzen (III 23a). Nachdem das Bild des Bischofs so in blendendem Glanze erschienen ist, entwickelt Fortunatus die einzelnen Tugenden. Regelmäßig kehren sie wieder: die überirdische Gesinnung, die sich zumal in Enthaltsamkeit zeigt, die Fürsorge für das Volk, die Mildtätigkeit gegen Arme, die Gastlichkeit gegen Fremde. Bringt es die Gelegenheit mit sich, so wird gegen den Schluß auf aktuelle Taten des Bischofs, vor allem auf neue Kirchenbauten hingewiewiesen (III 14. 23; IX 9). Man wird es bald müde, der immer erneuten Begeisterung des Dichters zuzuhören und sich wiederholen zu lassen, daß dieser oder jener Bischof ein Ausbund bischöflicher Tugend sei. Die Emphase, die den Hörer entzücken mußte, verletzt uns, weil wir die routinierte Machweise durchschauen.

Ganz selten nur bemerken wir eine selbständige künstlerische Regung. Die kleinen epischen Züge des Epithalamium — die Schilderung, wie Cupido den König entflammt, wie Venus zur Erde niederfährt — verraten Freude am sinnlich prächtigen Bild. Die undankbare Aufgabe, die Wunder des Medardus aufzuzählen, bewältigt Fortunatus, indem er den anekdotischen Gehalt der Geschichten, die die Güte und Macht des Heiligen bezeugen, nachdrücklich unterstreicht. Er bringt die Moral der Geschichte in ein witziges Wortspiel: ein Mann, der in dem Garten des Bischofs Wein stahl, wurde plötzlich vom Schwindel ergriffen; „sein Raub“, sagt Fortunatus, „raubte ihm seine Füße .... Ehe man noch

trank, lag man berauscht am Boden“ (II 16, 38. 42). Ein anderer stahl eine Herdenglocke; der Bischof kam hinzu, und die Glocke begann im Gewande des Diebes zu läuten. Fortunatus belebt das Bild durch ein Gleichnis: er erzählt, wie die Glocke in ihrem Läuten einen Prozeß gegen den Räuber führt, in dem sie gleichzeitig Ankläger und Richter ist. Ein andermal ist die Wundererzählung psychologisch verfeinert: einem Gefangenen, der zum Grabe des Medardus flieht, fallen dort die Ketten mit ungeheurem Getöse vom Leibe: da bricht er selbst vor Schreck zusammen; er entsetzt sich über die plötzlich gewonnene Freiheit und empfindet stärkere Furcht als vordem, da er noch gebunden war (v. 93 bis 100). Diese Manier der glitzernden Antithesen und blitzartig aufsteigenden dramatischen und seelischen Bilder finden wir später bei Fortunatus immer wieder. Sie ist eng verwandt mit der Manier des Ausdrucks empfindsamer Ergriffenheit, die uns in den Lobsprüchen auf Bischöfe begegnete: hier wie dort bringt sich der Dichter anempfindend in die Stimmung einer fremden Situation, und sein Pathos oder sein Witz schwillt in dieser Anempfindung. Aber in den Wundergeschichten ist die Anempfindung um einen Grad künstlerischer als in den repräsentativen Huldigungen.

So bildete sich langsam in der austrasischen Zeit in Fortunatus die Dichtweise aus, die für ihn typisch wurde. Daneben aber bedeuteten diese Jahre für ihn auch einen großen persönlichen Gewinn, einen Gewinn an innerer Belebung. Dieselbe Beweglichkeit der Anempfindung, die ihn den Ton der Gelegenheitsdichtung treffen ließ und die ihn in kleinen Zügen auch erfinderisch machte, gab ihm auch die Fähigkeit, den zärtlich empfindsamen Reiz einer Geselligkeit auszukosten und auszusprechen, die er in Austrasien kennen lernte.

Fortunatus gewann Freunde im Hofleben und fand Gelegenheit, in sorgsam geformten Reden und Briefen ihr Lob zu verkünden und seine Freundschaft zu beteuern. Ähnlich wie seine zeremoniellen Lobsprüche, die er im Hofdienst verfaßte, sind auch diese Freundschaftsgedichte (VII 1–3. 5–7. 14; VI 8–10) oft übermäßig beladen mit Schmeichelei. Aber die Schmeichelei enthält doch zuweilen ein Feingefühl für das Gesamtgepräge der persönlichen Erscheinung. So wird das Bild des Herzogs Lupus in der Lobrede, die Fortunatus ihm spendet (VII 7), zwar mit billigem Wortprunk verbrämt — Scipio, Cato, Pompejus sollen dem Herzog weichen —; aber die zahlreichen Einzelzüge, in denen er das Wesen des Mannes zu fassen sucht, fügen sich zu einer in sich

klaren, kraftvollen Erscheinung zusammen. Aus einem Zuge ist das Bild entwickelt: wer mit Lupus verkehrt, gewinnt sogleich Zutrauen; sein freies Auftreten läßt alle anderen sich frei und unbefangen fühlen. Die ruhige Sicherheit seines Geistes gibt ihm die Gabe klarer Rede und erhebt und klärt alle, die bei ihm Hilfe suchen. — Das wird dann im einzelnen anschaulich dargestellt: Lupus erscheint, wie er im Rate des Königs, beim Empfang fremder Gesandter, im Gericht festes und richtiges Urteil spendet, und wie er die Freunde im Gespräch erheitert. Seinen Freund Gogo vergleicht Fortunatus preisend mit Orpheus, weil er mit seiner Liebenswürdigkeit ähnlich beruhigend und beglückend wirke wie der Sänger mit seinem sanften Liede (VII 1). Wieder in anderer Weise wird die Erscheinung des Herzogs Bodegisel zur Darstellung gebracht; Fortunatus schildert in Bildern von schwülstiger Süße, wie er sich in seiner Gegenwart gestärkt, gesättigt, von Wohlgeschmack entzückt fühle (VII 5).

In allen diesen drei Gedichten ist ganz offenkundig ein und derselbe persönliche Charakterzug in individuell verschiedener Färbung Hauptgegenstand der Schilderung: die Liebenswürdigkeit der Gesamterscheinung, die Fähigkeit, Menschen anzuziehen und innerlich zu erheitern — die „dulcedo“, wie Fortunatus diese Gabe wieder und wieder nennt. Die Entzückung über diese dulcedo gibt den Gedichten die innere Leidenschaftlichkeit, die sie über die konventionelle prunkhafte Lobrede erhöht. Sie sind freilich panegyrische Höflingsdichtungen; es bleibt nirgends verborgen, daß sie Personen von Rang und Ansehen gelten — aber sie gelten diesen Personen doch vor allem als Menschen von besonderer persönlicher Artung; sie stellen einen Kult des seelischen Adels dar. Und dieser Kult der Persönlichkeit ist zugleich Freundschaftskult: der Dichter sucht und pflegt die Entzückung, die die dulcedo des Freundes gewährt. Herzog Lupus bewährt seine persönliche Anziehungskraft vor allem im öffentlichen Leben; darum findet in dem ihm gewidmeten Gedicht eine schwelgerische Lust an der Atmosphäre der Freundschaft nicht viel Raum. Die Reden an Gogo und Bodegisel aber werden von dieser Empfindsamkeit beherrscht. Und bis zur Ekstase ist sie gesteigert in dem einen der schon erwähnten Briefe an den Provenzalen Dynamius. „Ein Teil von mir ist bei dir, und du kommst zu mir als die Hälfte meiner Seele, du, den mein Herz eher kannte, als ich dich sah, den ich im Geiste umarme, wenn ich dich nicht bei der Hand halte. Ich kann meine Arme nicht um deinen Hals schlingen;

aber die Liebe verknüpft, wenn die Finger machtlos sind" (VI 10, 47–52).

Wir sehen in diesem schwülstigen Bekenntnis zum ersten Male den geistigen Trieb lebendig, der das innere Leben und die Dichtung seiner jüngeren Jahre von nun an beständig stimuliert: das ekstatische Träumen und Genießen in der empfindsam erregten Phantasie.

Wir gehen hier noch nicht tiefer auf die innere Natur dieses seelischen Phänomens ein und verweilen nur bei der geschichtlichen Tatsache, die sich uns damit zugleich erschließt. Fortunatus verdankte den Jahren des Hoflebens in Austrasien eine glänzende gesellschaftliche Stellung und die Begründung seines Ruhmes; er verdankte ihnen ferner die erste Belebung seiner dichterischen Kräfte. Diese Tatsache ist uns nicht nur als biographische Feststellung von Wert. Es ist bedeutsam, daß gerade an dieser Stelle, in den Gebieten des Frankenreiches, die am wenigsten romanisiert waren, ein lateinischer Dichter Beachtung, Verständnis und Anregung fand.

Der Kult der Persönlichkeit und der Freundschaft, in dem sich Fortunatus gefiel, kann unmöglich nur seine eigene innere Angelegenheit gewesen sein. Wie in seinen pflichtmäßigen Hofdichtungen so muß er auch hier mit der Gedankenwelt seiner Umgebung in Harmonie gestanden haben. Die dulcedo, die er in mannigfachen Formen an seinen Freunden preist, muß seinen Freunden selbst als höchster Wert adliger Gesittung erschienen sein. Fortunatus warb in den ebengenannten Huldigungsgedichten an die Edelleute um ihre Freundschaft; daß er dabei immer wieder die gleiche Grundstimmung des Gefühls sprechen ließ, bezeugt uns, daß er sicher war, die Herren gerade für diesen Ton empfänglich zu finden. Sein Lob der dulcedo, seine überschwengliche Gefühlssprache entsprach seiner innersten Natur; aber diese Denk- und Redeweise galt zugleich am austrasischen Hofe als höchster Beweis persönlichen Adels.

Wir besitzen positive Belege, die diese Vermutung unterstützen. Von Gogo und Dynamius, den Freunden des Fortunatus, sind in der Sammlung der Epistulae Austrasicae Briefe überliefert, in denen die gleiche Gedankenwelt vorherrscht, die in den Lobreden des Dichters lebendig ist. Diese Briefe sind nicht an Fortunatus, sondern an weltliche Große und an Bischöfe des Frankenreiches gerichtet, und das erhöht ihren Zeugniswert.

Ein Brief Gogos an einen Herzog Chamingus (Epist. Austr. 13) ent-

hält gleich im Einleitungssatz eine emphatisch hingebende Verherrlichung der dulcedo des Adressaten und die Versicherung, daß der Schreiber im Geiste bei seinem Freunde weile. „So sehr ist im Innersten eurer Brust die Gesinnung süßer Liebenswürdigkeit (vestrae dulcedinis affectus) verschlossen, daß es niemals heißen kann, du seiest von mir fern, da du immer vom inneren Blicke erfaßt wirst." Die Sehnsucht erhebt sich zur körperlichen Schau: „Auch die schöne Form des Körpers wird innerlich mit der Kraft des Herzens angeschaut und mit liebevoller Erregung in häufiger Erinnerung immer wieder vergegenwärtigt" (cum affectuosis motibus recordatione sepissima figuratum). Wir werden diesen Gedanken später in einem Freundschaftsbriefe des Fortunatus aus Poitiers wiederfinden.

Dynamius schreibt an einen Ungenannten (Epist. Austr. 12): „Wie einem Manne, der vom glühenden Sonnenbrande ermüdet und von der Weitläufigkeit eines langen Weges zerrüttet ist, das kalte Wasser, indem es die Trockenheit lindert, den Durst löscht, so gab die Sprache eurer Briefe, indem sie von eurem Wohlbefinden überzeugte, dem Wachstum meiner Freude Nahrung; denn sooft ich mir in häufiger Erinnerung vergegenwärtige, wie zart eure Liebe meiner pflegt (quotiens crebra recordatione dulcia affectionis vestrae vota commemoro), kann ich nicht verhindern, daß sich die Wünsche meiner Brust in Seufzern offenbaren, da der meinem körperlichen Anblick entrissen ist, der aus dem Innersten meines Herzens niemals weicht." Die Sprache ist auch hier der Fortunatischen Freundschaftsdichtung eng verwandt; sie atmet wie diese eine verzückte Zärtlichkeit. Und wiederum läßt sich die Analogie bis ins einzelne verfolgen. Das Gleichnis von der Erquickung des Wanderers in der Dürre, das den Satz einleitet, findet sich in einem poetischen Freundschaftsbriefe des Fortunatus wieder, und zwar auch als Gleichnis für die erfreuende Wirkung eines lang ersehnten Briefes: es bildet das Thema für den Eingang eines Schreibens, das er später aus Poitiers an Herzog Lupus sandte (VII 8).

Es bleibe dahingestellt, wer dieses Bild erfunden hat, ob es von Fortunatus oder aus dem Kreise Sigiberts stammt — vielleicht ist es auch schon älter —, es ist hier nicht nötig, diese Frage zu untersuchen. Uns darf hier die Feststellung genügen, daß Fortunatus und seine Freunde dieselbe Sprache sprechen. Unter den Großen Sigiberts belebte eine empfindsame zärtliche Höflichkeit den geselligen Verkehr. Sie schloß einen Kult der Person und der Freundschaft ein. Germa-

nen und Romanen haben an dieser Verkehrsweise, wie es scheint, gleichmäßig Anteil gehabt. Auch Geistliche gehörten diesem Kreise an. Dem Bischof Villicus von Metz widmet Dynamius Worte schwärmerischer Hingebung; er sieht in ihm die dulcedo als geistliche Tugend, als die bezwingende Kraft heiliger Liebe lebendig. „Der Glanz der Liebe, der im geheimen Innern eurer Brust mit ungeheurer Lichthelle strahlt, läßt auch Heiterkeit an eurem Leibe sehen; die Anmut, die im Antlitz widerscheint, ist also Spiegel der Seele" (Epist. Austr. 17).

Mit diesem Freundschaftskult eng verbunden ist ein Spiel mit der literarischen Form, eine Freude am schwülstigen, gezierten Stimmungsausdruck. Das lehrt uns der künstliche, mit Bildern überladene Stil jener Prosabriefe. Und die Mitglieder dieses Kreises haben einander nicht nur Prosabriefe, sondern auch poetische Huldigungen geschickt. Uns ist keine von ihren dichterischen Leistungen erhalten; aber wir wissen von ihnen. Gogos Brief an Chamingus ist nur die Einleitung zu einem Gedichte, an dem er, wie er am Schlusse des Briefes sagt, „mit hochgestimmter Liebe und zitternden Fingern" gearbeitet habe, und in dem „die Zärtlichkeit des Freundes einerseits, andererseits die Barbarei des Ungebildeten zutage trete". Offenbar also hat Gogo dem Freundeslob in Prosa ein Freundeslob in Versen beigefügt. Auch andere Edelleute Sigiberts strebten nach literarischem Ruhme. Wir hörten schon, wie Gogo den Trasaricus als Dichter pries und selbstbewußt die nationale lateinische Kunstblüte in Austrasien über die fremde Dichtung erhob. Von Dynamius hat Fortunatus selbst ein Gedicht gelesen, das unter fremdem Namen ging, aber, wie Fortunatus sagt, den Verfasser deutlich erkennen ließ (VI 10, 57). Von ihm sind auch noch Versbrocken und ein Heiligenleben in Prosa erhalten.

Daß dieser literarische Eifer sich vor allem in Freundschaftsbriefen und Freundschaftsgedichten auslebt, das gibt uns einen Schlüssel für das Verständnis des Freundschaftskultes selbst. Man wird die Redeweise jener Gefühlsergießungen nicht als die Sprache echter Leidenschaftlichkeit empfinden: viel zu süß, spitz und gedrechselt ist der Ausdruck; allzuoft wiederholen sich die gleichen Bilder. Wir haben offenbar eine Konvention vor uns, eine Sprache des „guten Tons". Zur kultivierten Sprache gehört hier ein bestimmter Inhalt, gehört die Demonstration inbrünstiger Affekte: wie der zierliche und schwülstige Stil jener Briefe, so gilt auch das innere Leben, das sie zur Aussprache bringen, als ein Kennzeichen aristokratischer Gesinnung. Jene Großen des Reiches leben in

dem Bewußtsein, eine Klasse von höchster Bildung und zugleich eine Klasse von feinstem seelischem Adel darzustellen.

Der geschichtliche Ursprung dieser höfischen Manier wird leichter deutlich als ihre innere Natur. Der austrasische Adel lebt in den Traditionen der rhetorischen Epistolographie, die in den letzten Jahrhunderten der Kaiserzeit den Gipfel römischer Bildung in Gallien darstellte. Im Briefwechsel des Apollinaris Sidonius etwa finden wir — ein Jahrhundert vor Fortunatus — gleichfalls eine Freude am schwülstigen Ausdruck, eine ostentative Servilität und einen scheinbar glühenden Eifer in Freundschaftsbezeugungen: auch diese Phrasenkunst erhebt den Anspruch, hohe Kultur zu bedeuten. Ihr Ansehen — freilich nicht ihr Gehalt — wuchs, als die Germanen das Reich überzogen: die rhetorische Bildung hatte jetzt die Bedeutung eines Merkzeichens nationalrömischer Kultur; wo sie sich erhielt, da blieb wohl auch etwas vom Selbstbewußtsein des Römertums erhalten. Diese Gedankenverbindung hat bei dem eingesessenen römischen Adel Galliens einen — freilich recht kümmerlichen — Literaturbetrieb bis in die fränkische Zeit hinein lebendig erhalten; wir werden noch sehen, wie der Episkopat in der Zeit Fortunats an ihm festhielt. Zugleich aber übertrug sich die Mode — wenigstens in der Machtsphäre Austrasiens — auf die Eroberer; sie wurde hier von der neuen Beamtenaristokratie aufgenommen. Offenbar hat die Erwerbung der Provence durch Austrasien diesen Einfluß vermittelt. Bei den Romanen der Provence muß die rhetorische Briefschriftstellerei im 6. Jahrhundert mit besonderer Treue bewahrt worden sein. Der Bischof Ferreolus von Uzès, der 581 starb, hat nach Gregors Bericht seine Briefe in mehreren Büchern gesammelt und veröffentlicht und hat sich in diesen Briefen den Sidonius zum Muster gesetzt. Auch Fortunats Freund Dynamius stammt aus römischem Adel; auch er steht also mit seiner Pflege des Briefstils noch direkt in der südgallischen Tradition. Seit König Theudeberts Herrschaft war nun die Provence mit Austrasien vereinigt. Beamte des fränkischen Königs wurden dorthin geschickt — so Fortunatus' Freunde Lupus und Bodegisel —; Provenzalen kamen an den Hof. Mit ihnen drang der aristokratische Bildungseifer der Provence in die germanischen Gegenden Austrasiens ein: die germanischen Großen wollten den provenzalischen an Kultur nicht nachstehen und wetteiferten mit ihnen in der vornehmen Sprache.[1]

[1] Früher meinte man, am Hofe Sigiberts habe auch schon eine Hof-

Bei dieser Nachahmung begnügte man sich indessen mit dem Äußerlichsten der an sich schon äußerlichen Rhetorenkultur. Die Briefe des Sidonius haben immerhin noch einigen Inhalt; sie pflegen die geschlossene Erzählung, die anschauliche Schilderei. In den uns erhaltenen Stücken der Epistulae Austrasicae finden wir nichts dergleichen. Höchstens die eigenen höfischen Interessen der Briefschreiber, die hier und da (Epist. Austr. 13. 17) zum Vorschein kommen, geben ihnen einen individuellen Inhalt. Man will nur eben die hochklingende Phrase laufen lassen; man lernt lediglich den Gebrauch künstlicher Formeln für den Ausdruck gegenseitiger Liebe und Verehrung. So ist es zunächst ein Zeichen der plumpen Halbkultur jenes neuen Adels, daß er sich in seinem literarischen Verkehr so beharrlich auf den Freundschaftskult konzentrierte: die Sprache affektierter Zuneigung war eben das Allgemeinste, das sich der rhetorischen Briefliteratur absehen ließ.

Und dennoch haben wir den Freundschaftskult der austrasischen Großen nicht lediglich als äußerliche Nachahmung zu bewerten. Zwar die vornehme Redeweise bildete man eifersüchtig nach, und auch die Kunst konventioneller Heuchelei sah man nur älteren Vorbildern ab. Aber eine spontane Regung trat hinzu: die Lust am Gefühlsüberschwang. Sie schuf sich in den eigentümlich verzärtelten und verschwommenen Scheinbekenntnissen jener Briefe eine Sprache. Was uns von der spätrömischen Epistolographie erhalten ist, zeigt bei aller Manieriertheit doch nicht diese empfindsame Färbung. Ob der Stilwandel auf die Germanen des Hofes oder noch auf den romanischen Adel zurückzuführen ist, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat sich der neue Stil in der ganzen Aristokratie verbreitet und mit ihm das Gefühlsleben, aus dem er hervorging. Dafür ist uns Fortunatus ein Zeuge. Ihm ist der Gedankenkreis des Freundschaftskultes während seines Aufenthalts in Austrasien zu einer poetischen Welt geworden, in der sich seine Phantasie fortan mit heißer Lust erging. Diese gedankliche Einwirkung ist kaum denkbar ohne eine gleichzeitige seelische Einwirkung: die Gefühlssprache des Hof-

---

schule bestanden; Fortunatus selbst schien darauf anzuspielen, VII 4 (über Gogo): Sive palatina residet modo laetus in aula, Cui scola congrediens plaudit amore sequax. – Aber „scola“ bezeichnet hier offenbar die Schar der jungen Leute, die am Hofe den Königsdienst lernen, nicht eigentlich eine Schule. (Vgl. Schultze, Deutsche Gesch. II 357; Gregor, H.F. V 46.) – Vacandard (Rev. de quest. hist., N. S. 18, 1897, S. 551) identifiziert die scola des Hofes mit den Antrustionen.

kreises hätte für Fortunatus kaum eine Anregungskraft besessen, wenn sie den Hofleuten selbst nicht mehr bedeutet hätte als eine konventionelle Umgangsform. Irgend etwas ist wirklich empfunden an ihrer Überschwenglichkeit; in irgendeiner Hinsicht ist der Stil der Epistulae Austrasicae wirklich Gefühlsausdruck. Als Dokumente tief persönlicher Freundschaft haben wir sie freilich nicht auffassen können; dem widersprach das Typische und Gekünstelte ihrer Phrasen. Ihre Sprache ist affektiert. Aber sie ist andererseits auch affektiert von innen heraus, affektiert durch seelische Bewegung. Man freut sich an ihrer Stimmung; man schwelgt im Zittern der Gefühle. — Die schwärmerischen Ergüsse der Briefe sind andererseits gekennzeichnet durch einen typischen Gegenstand: sie geben sich immer als Huldigungen an einen anbetungswürdigen, seelisch vollkommenen Menschen. Auch hierin zeigt sich ein eigentümlicher neuer Gehalt des geistigen Adels, den jener Kreis darstellen will: man träumt von einem Persönlichkeitsideal. Dieses Ideal ist jene „dulcedo“, die in den Freundschaftsgedichten des Fortunatus und in den Epistulae Austrasicae wieder und wieder als die Tugend der mit den Briefen und Gedichten Bewidmeten gefeiert wird. Sie bedeutet ein liebenswürdiges, erhebendes Menschentum, die Fähigkeit, heiter zu bestricken. Man ringt im austrasisch-provenzalischen Adelskreise allgemein nach der Verwirklichung dieses Ideals; man beeifert sich um die „Kultur“ der Persönlichkeit; man strebt, die Freunde bis zur ekstatischen Verzückung in den Bann der eigenen Erscheinung zu bringen. Darum wissen die Genossen jenes Kreises einander auch nichts Lieberes zu sagen, als daß der Freund das Ideal des „homo dulcis“ in sich darstelle. In den Epistulae Austrasicae und in den Freundschaftsgedichten des Fortunatus mag viel Heuchelei verborgen sein, bewußte und unbewußte; ein Trieb wirklicher Begeisterung durchleuchtet sie doch: das Ringen um die dulcedo und die Verzückung im Gedanken an diese Kraft.

Die Entstehung dieses aristokratischen Ideals hängt gewiß wiederum mit der eifervollen Nachahmung der römischen Adelskultur zusammen. Das einzelne des Prozesses bleibt uns indessen fürs erste noch dunkel. Angesichts der Mangelhaftigkeit der Überlieferung läßt sich auch schwer beurteilen, ob der austrasische Adel mit diesem literarischen Ehrgeiz eine Sonderstellung gegenüber dem Adel der anderen Teilreiche eingenommen hat. Aber die spätere Geschichte des Fortunatus macht es wahrscheinlich. Er ist auch am Hofe Chariberts (VI 2. 6) und Chilperichs (IX 1—5. 12) mit Gedichten aufgetreten; aber er hat dort fast

nur den Königen und ihren Verwandten gehuldigt. Charibert erhielt von ihm das Lob, er spreche lateinisch so beredt wie kaum die Romanen selbst (VI 2, 97—100), und den Chilperich pries er als großen Dichter (IX 1, 107—110). Aber der Bildungsehrgeiz dieser Könige scheint sich ihrer Umgebung nicht mitgeteilt zu haben; bei Chilperich ist das auch sehr verständlich, da seine Begierde nach literarischem Ruhme aus einer höchst persönlichen Eitelkeit entsprang. An seinem Hofe hat einzig der Referendarius Faramod einige Verse von Fortunatus empfangen (IX 12), und diese sind recht belanglos. In Poitiers, das doch schon im rein romanischen Kulturgebiete liegt, hat Fortunatus während der Jahrzehnte, die er dort ansässig war, gerade bei den eingesessenen Weltleuten der Gegend nur wenig Gelegenheit zu freundschaftlicher Gelegenheitsdichtung gefunden. Nur Dagaulf, den Fortunatus beim Hinscheiden seiner Gattin mit einem Trostgedicht (Epitaphium Vilithutae, IV 26) beschenkte, wäre zu nennen. Wenn aber Herren aus dem Osten als Beamte des austrasischen Königs nach Poitiers oder Tours kamen, so Gunduarius (VII 17), Sigismund und Alagisel (VII 21), die discriptores Childeberts (X 11. 12) und endlich Sigoald, Fortunats einstiger Beschützer in Germanien (X 16—18) — dann widmet ihnen Fortunatus poetische Ansprachen und Briefe. Und am Hofe von Metz selbst hat Fortunatus noch im Jahre 588 ein Publikum für eine poetische Landschaftsschilderung (die Reise an Rhein und Mosel, X 9) gefunden.

Eine kulturelle Sonderstellung des austrasischen Adels wäre wohlbegreiflich. Die Aristokratie dieses Reiches ist ja auch die erste unter den Adelsgruppen der merowingischen Herrschaft, die sich zu bewußter politischer Aktion zusammengeschlossen hat; nach dem Tode Sigiberts hat sie eine Zeitlang ohne monarchische Einmischung regiert. Die politische Energie und der kulturelle Eifer hängen bei ihr offenbar eng zusammen: sie gehen beide hervor aus dem besonderen Selbstbewußtsein, das gerade diese Aristokratie in dem königlichen Dienste, der sie zusammenschloß, gewinnen mußte. Das austrasische Reich stand vor vielseitigen Aufgaben: die wildesten Germanen und die kultiviertesten Romanen gehörten ihm an; die dauernde Gefährdung, die den östlichen Grenzländern von den Nachbarvölkern und den unterworfenen Stämmen drohte, erforderte eine hohe kriegerische Aktivität.

So ist die Hofkultur der Regierung Sigiberts schließlich nur eine flüchtige Nebenerscheinung in dem aufsteigenden Machtbewußtsein des

austrasischen Adels. Sie ist innerlich nur eine Halbkultur: unproduktiv und formelhaft in ihrem literarischen Bemühen, verschwommen und affektiert in dem seelischen Eifer, der sie durchdringt. Sie kennzeichnet sich als ein barbarisches, dunkles Ringen nach einem höheren Menschentum. Aber das unklare Aufleuchten einer Idee persönlichen Daseins, das in ihr erfolgt, ist immerhin denkwürdig als die erste Regung aristokratisch-geistigen Wollens innerhalb der weltlichen germanisch-romanischen Gesellschaft. Sie darf wie eine Vordeutung auf die freilich viel gehaltreichere und reinere „höfische Kultur“ des hohen Mittelalters erscheinen.

Im Gedankenkreise dieser austrasischen Adelsbildung lag vor allem auch der Wunsch, Poesie hervorzubringen. Den Adligen selbst ist dies offenbar nur höchst kümmerlich gelungen. Aber für Venantius Fortunatus, ihren Freund und den Günstling ihres Königs, bedeutete die gefühlsschwelgerische Stimmung, die sie liebten, das Lebenselement seiner ekstatischen Phantasie. So hat er am austrasischen Hofe seine Sprache gefunden. Andererseits freilich war dieser Hof nicht die Stätte, an der er Eingebungen für kühnere dichterische Entwürfe empfangen konnte. Um tiefer aus seiner Phantasie schöpfen zu können, mußte er erst den Hof verlassen haben — und die weltliche Lebenssphäre überhaupt.

II. FORTUNATUS IN POITIERS 567—576

1. RADEGUNDE. DIE GROSSEN DICHTUNGEN

Im Frühjahr oder Frühsommer 567 schreibt Fortunatus noch aus Germanien an Dynamius von Massilia. Im Laufe desselben Jahres hat er sich in Poitiers niedergelassen.[1] Wie es zu dieser Übersiedlung gekommen ist, läßt sich im einzelnen nur erraten. Eine Reise nach Westfrankreich war für Fortunatus längst geboten. Er hatte sich eine Wallfahrt zum hl. Martin nach Tours vorgesetzt; es war an der Zeit, daß er dieses Gelübde erfüllte, zumal er ja noch nicht damit rechnete, dauernd im Frankenreiche zu bleiben. Man fragt sich aber, was ihn veranlaßte, von Tours nach Poitiers weiterzureisen; ein innerer Anlaß lag dafür doch kaum vor. Weiterhin ist merkwürdig, daß es ihm, dem jungen Laien, in Poitiers gelang, mit der strengen Asketin Radegunde

[1] Vgl. Meyer S. 6f.

in freundschaftliche Beziehungen zu treten. Radegunde, die Tochter eines thüringischen Königs und die einstige Gattin Chlotars, lebte in einem Kloster, das sie selbst errichtet hatte, ganz der Mildtätigkeit und frommen Betrachtung. Es verbot sich für eine so heilige Frau, daß sie mit Männern mehr umging, als unbedingt not tat. In der Regel des Cäsarius, die sie um die Zeit, da sie Fortunatus kennen lernte, für ihr Kloster annahm, war überdies geboten, daß keine Nonne das Kloster verlassen durfte und daß andererseits keine Nonne anders als in Gegenwart einer zweiten mit einem Manne im Sprechzimmer des Klosters zusammen sein durfte.[1] Es ist ganz ausgeschlossen, daß Fortunatus als Privatmann, als hergelaufener Fremder mit Radegunde bekannt wurde; er muß in einer besonderen, amtsähnlichen Funktion gestanden haben, durch die sein häufiger Besuch im Kloster motiviert war. Und in dieser Funktion muß er auch schon nach Poitiers gekommen sein.

Es liegt nahe, hierüber eine besondere Vermutung auszusprechen. In das Jahr 567 fällt, wie Wilhelm Meyer gezeigt hat, wahrscheinlich der Abschluß des klösterlichen Unternehmens der Radegunde.[2] Sie hatte schon zu Lebzeiten ihres Gatten Chlotar, von dem sie sich aus asketischer Sehnsucht und aus persönlichem Widerwillen getrennt hatte, in Poitiers ein Nonnenkloster gegründet. Hier lebte sie mit ihren Genossinnen mehrere Jahre, wie es scheint, ohne eine bestimmte Klosterregel anzunehmen. Im Jahre 567 aber ließ sie sich von der Äbtissin des Frauenklosters zu Arles eine Abschrift der Regel schicken, die der Bischof Cäsarius dort eingeführt hatte. Sie richtete ihre Kongregation nach dieser Ordnung ein und ernannte ihre Lieblingsschülerin Agnes zur Äbtissin. Um diese Regel durchführen zu können, bedurfte sie der Anerkennung der Könige und der Bischöfe; sie mußte dafür sorgen, daß die Verwaltung des Klosters vor Eingriffen der weltlichen und geistlichen Autorität geschützt blieb, daß insbesondere auch die Äbtissin, die sie eingesetzt hatte, und die künftigen Äbtissinnen, die nach der Regel des Cäsarius gewählt werden sollten, in ihrer Würde unangetastet blieben. Sie konnte dieses Ziel nur erreichen, wenn sie sich ihre Einrichtung von allen Fürsten und Bischöfen bestätigen ließ und so verhinderte, daß ein Störenfried sich eine Verschiebung der politischen Machtverhältnisse zunutze machte oder bei der hohen Geistlich-

---

[1] Regula ad Virgines I, XXXV (Migne, S. L. 67, S. 1107. 1114).
[2] Meyer S. 97.

keit Unterstützung fand. Sie wünschte ferner auch zur Stärkung der Disziplin im Kloster selbst klerikale Mithilfe. Wenn eine Nonne gegen ihr Gelübde das Kloster verließ, so sollte sie vom Bischofe aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen werden. Endlich bedurfte Radegunde auch einer allgemeinen Anerkennung der bestehenden und künftigen Schenkungen an das Kloster. Gregor überliefert einen Brief der Fürstin an fränkische Bischöfe, der solche Wünsche ausspricht, und die Antwort einiger Bischöfe aus dem Reiche Chariberts auf ein anderes, älteres Gesuch, das in seinen Forderungen weniger umfassend ist.[1] Es war zu erwarten, daß die Verhandlungen des Klosters mit den Bischöfen nicht mit diesen grundlegenden Bestätigungen aufhören würden, sondern immer wieder erneuert werden müßten. Es war ferner nötig, die Teilnahme der Großen an dem materiellen Wohle des Klosters stetig rege zu erhalten, neue Insassinnen zu werben und den schriftlichen Verkehr des Klosters mit den oft vornehmen Verwandten der Nonnen zu leiten und zu vermitteln. Für alle diese Zwecke konnte Radegunde einen geschickten Geschäftsträger brauchen. Es ist nun gewiß, daß Fortunatus ihr solche Dienste geleistet hat. Aus seinem Nachlasse hat man in die Sammlung seiner Gedichte zwei Prosabriefe aufgenommen, die Fortunatus in Sachen des Klosters schrieb (X 3. 4). Der eine ist an einige Herren eines fränkischen, wohl des austrasischen Hofes gerichtet und empfiehlt ein Gesuch der Radegunde ihrer Befürwortung[2]; der andere richtet im Namen Radegundes an die Mutter eines Mädchens, die als Insassin des Klosters verstorben ist, Worte des Beileids und der Tröstung. Freilich ist der erstgenannte Brief und vielleicht auch der zweite erst recht spät, in den achtziger Jahren abgefaßt. Fortunatus hat aber auch schon das Gesuch, das Radegunde an den Kaiser Justinus wegen der Überlassung einer Partikel des heiligen Kreuzes richtete, durch einen poetischen Brief unterstützt und in ihrem Namen für die Gewährung der Bitte gedankt.[3] Und ein anderes Gedicht des Fortunatus ist deutlich ein Begleitschreiben zu einem Gesuch der Radegunde um Gewährung der bischöflichen Hilfe bei der

---

[1] Gregor, H. F. IX 42, 39. Vgl. Meyer S. 97–100.

[2] X 3: In der Anrede „servientibus dominorum" und in § 4 („domnis regnantibus... commendetis") bedeutet der Plural domini König und Königin wie „reges" in X 8, 1; 9, 1. Man hat wohl zunächst an Childebert und Brunhilde zu denken, da die domini als gleich einflußreich behandelt werden.

[3] VIII 1; App. 2. Vgl. unten S. 64 und Exk. II 2.

Aufrechterhaltung der Klosterregel: dieses Gedicht ist an den Bischof Martin von Bracara in Galicien gerichtet und beweist, wie weit verzweigt die Beziehungen waren, die die Nonne um ihrer Gründung willen aufrecht erhalten mußte.[1] Wie bei diesem spanischen Bischof, so hat Fortunatus wohl auch bei vielen der westgallischen Bischöfe, denen er seit seiner Niederlassung in Poitiers nahetrat, die Interessen des Klosters vertreten.

Fortunatus hat also im Interesse der Radegunde und ihres Klosters gewirkt; es ist nur wahrscheinlich, daß er auch schon nach Poitiers gegangen ist, um in ihrem Dienste tätig zu sein. Vielleicht hatte ihn Sigibert der Radegunde empfohlen, vielleicht Bischof Germanus in Paris, der einst Radegunde zur Nonne geweiht hatte. In Paris nahm Fortunatus jedenfalls, nachdem er den Hof Sigiberts verlassen hatte, einen Reiseaufenthalt.[2]

Äußere und innere Anlässe fügten es bald, daß er sich dauernd in Poitiers niederließ. Er lebte, seit er im Frankenreiche war, ohne Fühlung mit seinen Verwandten und Freunden in der Heimat.[3] Und seit dem Jahre 568 mußte er erwarten, dort völlig veränderte Verhältnisse zu finden. Die Langobarden waren von Venetien aus in Italien eingedrungen und begannen sich im Lande festzusetzen. In Poitiers aber hielt ihn nun Radegunde fest. Es war ihr Wunsch, daß er dort blieb, so erzählt Fortunatus selbst.

Das Leben der Radegunde ging auf in demütiger Liebestätigkeit und in der Hingabe an entrückte Träume von ewiger Seligkeit. Ihre

---

[1] V 2. Des Klosters geschieht Erwähnung in folgenden Versen:

63 Cum Radegunde humili supplex, pie, postulat Agnes,
Ut commendatae sint tibi, sancte pater:
Et crescente choro per carmina sancta sororum
Complaceant Domino, te duce mite, suo;
Atque ascita sibi servetur ab urbe Genesi
Regula Caesarei.

71 *Sedulitate patris proprias tuearis alumnas*
Ut tibi proficiat hae bona si qua gerant.

[2] Meyer S. 15f.

[3] VII 9 (Ad Lupum ducem; a. 574); v. 7ff.: Exul ab Italia nono, puto, volvor in anno ... et adhuc per scripta parentum nullus ab exclusis me recreavit apex.

Schicksale hatten ihr Fühlen in dieser Richtung gelenkt.[1] Sie war das Kind eines thüringischen Königs und wuchs ursprünglich im Heidentum auf. Im Kindesalter verlor sie den Vater; sie kam in das Haus ihres Oheims Hermenfrid, der das ganze Reich gewann. Schon frühzeitig scheint hier ihr Empfinden den Charakter tragischer, ruheloser Leidenschaftlichkeit angenommen zu haben. Im Hause ihres Oheims stand ihr niemand so nahe wie dessen Sohn Amalafrid. Sie liebte ihn kindlich; aber in dem Briefe, den sie später durch Fortunatus an Amalafrid schreiben ließ, erinnert sie den Vetter daran, wie stürmisch diese Liebe war: sehnsüchtig und angstvoll war ihre Phantasie beständig mit dem Knaben beschäftigt. Dann erfuhr sie den gewaltsamsten Eingriff in ihr Leben: die Franken eroberten das thüringische Reich; sie töteten den König und rissen die Familie auseinander. Die Eroberung und Zerstörung der königlichen Burg blieb Radegunde dauernd als fürchterliches Bild im Gedächtnis. Über ihre Zukunft entschieden nun die fränkischen Könige; sie wurde Chlotar zur künftigen Gattin bestimmt und erhielt eine christliche Erziehung, die ihr auch eine lateinische Bildung brachte. Man wollte ihr das konventionelle Wissen zuführen, das einer Königin ziemte, aber man erreichte etwas anderes: die Leidenschaftlichkeit des Kindes wandte sich in der Trauer und Enttäuschung dem Streben nach irdischer Selbstvernichtung und dem Überirdischen zu. Radegunde erfuhr von der Begierde der Heiligen nach dem Martyrium, von der Begierde frommer Frauen nach der Gottesminne, und diese Sehnsüchte wurden die ihren. Die Vermählung riß sie dann aus diesen Träumen nicht fort; ihre asketische Gesinnung brachte sie mit dem höchst sinnlichen Gatten in beständigen Konflikt. Sie wurde ihm völlig entfremdet, als er — wohl aus Motiven der Staatsraison — ihren Bruder töten ließ. Sie fühlte sich nun nicht mehr an ihn gebunden; sie erreichte, unterstützt von den Bischöfen Medardus und Germanus, daß ihre Ehe getrennt wurde, und zog sich erst nach einer ländlichen Besitzung in Westfrankreich, dann nach Poitiers zurück. Dort gründete sie ein Kloster, um dessen Ausstattung und geistliche Vollkommenheit sie zeitlebens besorgt blieb. Ihr Herz war erfüllt mit den schmerzhaften Phantasien religiöser Erotik: sie

[1] Ich darf mich im folgenden auf wenige Andeutungen über das Leben der Radegunde beschränken. Es ist oft dargestellt worden. Über ihre Persönlichkeit handeln u. a. E. Dümmler, Im neuen Reich I, 1871, S. 641–656; C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, 1900, S. 79–87. Die Biographie ist in ihren äußeren Einzelheiten hergestellt durch W. Meyer S. 90–103.

strebte zu dem himmlischen Bräutigam und erkämpfte sich die Gewißheit der Vereinigung durch zerrüttende Gebete. Ihre religiöse Sehnsucht trieb sie an, ein vollständiges Opfer ihres Leibes zu bringen und alle Neigungen abzutöten, die ein irdisches Gefühl enthalten konnten. Sie kasteite sich als Nonne wie schon als Königin bis zur äußersten Peinigung: nicht allein, daß sie sich nur die geschmackloseste Speise, die rauheste Kleidung und das härteste Lager gestattete, sie fügte ihrem Körper auch quälende Marter zu; sie umschnürte sich in der Fastenzeit mit Eisenringen und Ketten, die sich tief in das Fleisch eingruben. Ihre organisatorische Tat, die Gründung des Klosters, war ihr ein Mittel der Selbsterniedrigung. Sie lebte unter denen, die sie um sich scharte, als einfache Nonne und stellte eine ihrer Schülerinnen als Äbtissin über sich. Sie setzte einen Eifer darein, im Kloster die Dienste der Hausmagd zu versehen; wenn die Reihe an sie kam – die Nonnen hatten in dieser Tätigkeit abzuwechseln –, arbeitete sie bis zur Erschöpfung. Und auch ihre Hingabe an die Krankenpflege war Selbsterniedrigung: sie wollte keinen Ekel kennen; sie wusch und kleidete die Aussätzigen und küßte sie sogar. Dieser leidenschaftliche Drang nach Selbstvernichtung war bei ihr – wie ja auch bei manchen anderen Asketinnen – eigentümlich gepaart mit unbefangener Güte und herzlicher geselliger Teilnahme an anderen Menschen. Wenn die Biographien, die ihr Fortunatus und die Nonne Baudonivia geschrieben haben, auch ihren asketischen Eifer in den Vordergrund stellen, so heben sie doch auch ihre mütterliche Zartheit hervor. Vor allem aber wird die Harmonie ihres Wesens aus den Gedichten Fortunats deutlich, die dem Umgang mit ihr entsprossen sind. Wir sehen hier, daß die Flucht vor der Welt in Radegunde keinen verbissenen Haß gegen die Welt erzeugt hat. Sie bewahrt sich eine uneigennützige Freude am irdischen Leben anderer. Sie ist mit Fortunatus befreundet, obwohl dieser keinen Hehl daraus macht, daß er für seine Person gar nicht zur Askese neigt, und sie verwöhnt unbedenklich seine derbe Eßlust durch leckere Gerichte. Sie nimmt den regsten Anteil an seinen Dichtungen, sie ist begierig, immer wieder etwas von ihm zu lesen, und nicht nur, wenn es etwas Religiöses ist. Sie schätzte in ihm nicht nur den treuen Diener, der ihr in allerhand äußeren Angelegenheiten zur Hand ging; sie umgab ihn, wie der Bischof Felix von Nantes scherzte, mit der „Mauer ihrer Liebe“[1], mit einer heiteren Güte.

[1] III 4, § 12.

Freilich: wenn sie auch durch ihre persönliche Kraft Fortunatus für sich gewann, diese innige Beziehung wäre nicht entstanden, hätte sie nicht auf den Dichter zugleich den tiefsten geistigen Einfluß ausgeübt. Es war das größte Ereignis seines Lebens, daß ihn die Begegnung mit Radegunde zu ihrem Sklaven machte. In ihm lag wie in ihr der Trieb zur persönlichen Hingabe; in ihrer religiösen Selbsterniedrigung fand er ein Empfinden, wie es ihm geläufig war, religiös gesteigert und verklärt: er gewann einen Begriff von den tiefsten Gehalten der ekstatischen Selbstauflösung. Und Radegundes Heiligkeit selbst brachte diesen Trieb in ihm beständig zur heftigen Wallung: erhaben und freundlich zugleich ließ ihre Erscheinung die Gefühle unruhiger Zärtlichkeit in ihm ebenso wach werden wie die der überschwenglichsten Verehrung. Er widmete ihr einen Kult der Person wie vordem den Freunden in Austrasien, die ihm diese Sprache gelehrt hatten; aber der neue Kult war innerlich stärker durchseelt und war für ihn eine Quelle überirdischer Offenbarung. Mit Radegunde zugleich nahm er ihre geistliche Tochter Agnes, die Äbtissin, in seine Verehrung auf; er spricht von sich und den beiden Frauen gern als vom Kreise der drei, Mutter, Schwester, Bruder. Immer wieder weiß er den Frauen zu sagen, wieviel ihm ihre Gegenwart bedeute. Wenn Radegunde sich in der Fastenzeit zu Bußübungen einschließt, verfinstert sich der Tag; wenn sie zurückkehrt, sind alle Freuden des Jahres vereinigt (VIII 9. 10). Er schickt ihr Sehnsuchtsklagen, wenn ein Unwetter oder ein Unwohlsein ihn nicht ins Kloster kommen ließ, oder wenn Radegunde nicht zu sprechen war (XI 21, 16; App. 21). Noch heftiger schmerzt ihn die Entfernung, wenn er auf Reisen ist (App. 22. 29). Einem mündlichen Abschied schickt er noch Verse nach (App. 16). Agnes sendet ihm eine Milchspeise; es beglückt ihn, daß er ihren Fingerabdruck darin bemerkt und sie so symbolisch gegenwärtig hat (XI 15). Es ist ihm Bedürfnis, den Frauen auch ohne besonderen Anlaß einen Gruß in Versen zu schreiben, einen Gruß, um zu grüßen, oder einen Abendsegen (App. 12. 15). Diese Briefe sind selten inhaltreich; aber sie weisen auf ein beständiges, innerliches Zusammenleben. Fortunatus bleibt sich dabei immer der Würde, der Heiligkeit der Frauen bewußt; daß sie dem Himmel näher stehen als er und andere Menschen, steigert seine Verehrung. Seine Liebe bewegt sich zwischen den Gegenpolen unbefangener Vertrautheit und zerknirschter Unterwerfung. Er kann heiter und unaffektiert mit ihnen scherzen: er wirft Agnes vor, sie habe zu

lange geschlafen, um bei seinem Morgenbesuch im Kloster gegenwärtig zu sein (XI 5); er schildert die Speisenaufbauten, die Radegunde und Agnes ihm senden, als heroische Landschaften (XI 9). Er ist der Genosse ihrer heiligen Kontemplation: wenn er ihnen Blumen sendet, malt er heiter sinnlich aus, wie sie ihnen Symbole überirdischen Glanzes und Duftes sein können (VIII 7. 8; XI 11). Aber in anderen Momenten demütigt ihn ihre Heiligkeit und er sucht eine Wollust in der Selbstverkleinerung: er nennt sich ein Lamm aus Radegundes Herde; er möchte ihr Knecht in niedriger Handarbeit sein; ja, er sehnt sich, da ein Mißverständnis in die Freundschaft eingeschlichen ist, nach ihrer Züchtigung (App. 21. 22. 24).

So ist der junge Mann, der am austrasischen Hofe als gefeierter Günstling unter den Großen lebte, in Poitiers der freiwillige Sklave einer Nonne geworden. Es mildert die Schroffheit dieses Wechsels, wenn wir bedenken, daß er sich auch als Höfling in der Sprache der Unterwürfigkeit besonders wohl fühlte und daß er andererseits seit seiner Niederlassung in Poitiers neue hochgestellte Verehrer seiner Kunst gewann, die ihn wiederholt auszeichneten. Aber seine Unterwerfung unter das Wollen und Fühlen Radegundes griff tiefer in sein äußeres und inneres Leben ein als jede andere seiner persönlichen Beziehungen. Er verließ Poitiers wohl noch für kleinere und größere Reisen; aber er nahm hier doch seinen ständigen Wohnsitz. Und diese freiwillige Fesselung an den Ort bedeutete auch eine Fesselung des Empfindens. Fortunatus stand sinnlichem Fühlen nicht fern, das beweisen seine Gedichte in ihrer Zärtlichkeit, in ihrem Verständnis für das erotische Moment der Nonnenandacht und überhaupt für das Fühlen der Frau. Hier in Poitiers machte er sich nun einer Nonne untertan, in einer Leidenschaft, die die sinnliche Phantasie immer wieder wachrief und die doch ganz seitab von sinnlichen Wünschen lag. Es war nur eine Konsequenz seines Entschlusses, in Poitiers zu bleiben, wenn er sich dort dem geistlichen Stand widmete, für den er bis dahin offenbar keine Lust bezeigt hatte. Andererseits aber verurteilte er sich nun auf längere Dauer zu einem sinnlichen Traumleben.

Ein solches Leben war ihm schon früher eigen gewesen: seine dichterischen Spielereien deuteten darauf hin und noch mehr seine Freundschaftsgrüße im Verkehr mit den gebildeten Weltleuten des austrasischen Reiches. Aber in Radegunde erhielt sein Traumleben jetzt einen persönlichen Beherrscher.

Nun erst begann er wirklich in der Dichtung zu leben. Sein Leben mit den Nonnen war selbst Poesie; die kleinen Ereignisse des Tages begehrten immer wieder dichterische Formung, und die persönliche Erscheinung der Frauen, ihre Zartheit, Güte und Heiligkeit sind der dauernde Mittelpunkt dieser Dichtung. Wir wissen nicht, in welchen Zeiträumen die 54[1] kleinen Billetts und Briefe, die uns aus diesem Verkehr überliefert sind, einander folgten, und können auch die Ordnung, in der sie einander folgten, nicht feststellen. Es ist indessen innerlich wahrscheinlich, daß die Hauptmasse in kurzen Zwischenräumen in den ersten Jahren der Freundschaft entstand.[2] Jedenfalls stellen diese Gedichte eine innere Einheit dar; sie vergegenwärtigen den geistigen Gehalt der Freundschaft an typischen Momenten. Neben dieser Improvisationsdichtung aber hat der Verkehr des Fortunatus mit Radegunde auch eine repräsentative Dichtung gezeitigt, und auch diese ist viel reicher an poetischem Eigengehalt als die repräsentative Dichtung der Hofjahre. Radegunde stellte ihrem Freunde die Aufgaben, an denen sich seine Gabe leidenschaftlicher Darstellung, seine Kraft, aus gefühlsschwelgerischen Stimmungen poetische Gedanken herauszulocken, erst voll entfaltete.

Zunächst wurde Fortunatus die Aufgabe zuteil, für die Einsetzung der Agnes als Äbtissin eine Weiherede zu dichten. Das Werk war wohl vor allem als moralische Mahnrede gedacht. Fortunatus sollte die Pflichten der Nonne, das Wesen des jungfräulichen Lebens darstellen.[3] Das hat er auch getan; aber zugleich hat er das Thema von Grund aus dichterisch umgestaltet; visionäre Schilderungen überwuchern die Moralisation, und die Predigt wird zu einer wilden Aufpeitschung des Gemüts. Fortunatus preist die Himmelsbrautschaft, die das Leben der Nonne leitet und sie zur Keuschheit, Demut, Mäßigkeit und Güte stärken soll. Die Nonne ist in ihrer Askese auf dem Wege zur Seligkeit; sie sieht den Himmel geöffnet und sieht Christus im Kreise der Heiligen

[1] VIII 2. 5–10; XI 2–26; App. 10–31.

[2] Vor 576 sind sicher entstanden: VIII 2. 5–10 wie das ganze Buch VIII; XI 6 (Abwehr des Verdachtes unkeuscher Liebe); XI 25 (vor Abfassung der Vita Albini, die auf der hier geschilderten Reise beschlossen wurde); App. 13 (um die Zeit der Einführung der Cäsarius-Regel); 22 (Vita Marcelli soeben vollendet); 23 (Paränese an Agnes, nur denkbar vor ihrer Einsetzung als Äbtissin); 28 (wohl gleiche Zeit: Agnes erscheint noch als Radegundes Untergebene).

[3] VIII 3. – Meyer S. 110.

ihr entgegenkommen. Sie sieht sich zugleich in einer besonderen bräutlichen Beziehung zu Christus; die Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm erfüllt ihre Träume. Diese beiden Momente: die Erscheinung der himmlischen Herrlichkeit und das Leid und die Seligkeit der Nonne in der Liebe zu Christus hat Fortunatus ekstatisch vergegenwärtigt. Er malt den himmlischen Reigen, nicht minutiös und episch, sondern wie ein Geblendeter, der im Rausche seines Glanzes steht; er läßt den Taktschritt der Chöre vernehmen und die Blumen und Edelsteine des Paradieses leuchten. Er gibt verzückt den sinnlichen Schimmer des Übersinnlichen. Inmitten des himmlischen Gepränges wird die Jungfrau aufgenommen: Christus empfängt sie im Brautgemach und verkündet vor dem Senate der Heiligen, wie sie sich seine Liebe durch ihre Sehnsucht verdient habe. In diesen Szenen macht sich Fortunatus die wildeste Glut phantastischer Klostererotik zu eigen. Christus erzählt von den Nachtwachen der Nonne: wie sie auf kaltem Steine um seine Erscheinung flehte, wie sie in die Lüfte lauschte, ob er nicht zu ihr herabschwebe, wie sie schließlich ihn wirkliche körperhaft zu erfassen glaubte, um bald enttäuscht und erschöpft niederzusinken; dann sei er wirklich im Traume zu ihr gekommen und habe sich ihr zur Seite niedergelassen, um sie zu trösten. Fast ebenso hat Fortunatus später die ekstatischen Nachtwachen der Radegunde in seiner Biographie geschildert. Man möchte nicht meinen, daß sie ihm alle diese Geständnisse gemacht hätte. Wie andere Asketen des Jahrhunderts bewahrte sie nach dem Zeugnis ihrer Biographin Baudonivia ein schamhaftes Stillschweigen über ihre religiösen Erlebnisse; sie vertraute sie nur insgeheim einer oder der anderen Freundin im Kloster an und wollte nicht, daß man bei ihren Lebzeiten darüber sprach.[1] Ihre Zusammenkünfte mit Fortunatus aber trugen immer den Charakter der Öffentlichkeit; die Regel des Cäsarius gebot, wie schon erwähnt wurde, daß keine Nonne allein Männerbesuch empfing. Andererseits steht es fest, daß Fortunatus sie hier zu schildern meinte: er sagt ja, daß Agnes das Vorbild echter heiliger Jungfräulichkeit in Radegunde zu suchen habe, und an Radegundes Erscheinung ist ihm sicherlich der poetische Gehalt des Lebens der Nonne aufgegangen. Er glaubte zu erraten, was Radegunde innerlich beschäftigte, wenn sie entrückt war; er konnte ihr folgen, weil sein seelisches Leben wie das der Nonne auf ein lei-

[1] Baudonivia, De vita S. Radeg S. II, Kap. 3, v. 20 (MG. SS. rer. Mer. II 380, 27–29; 391, 29 f.). Vgl. V. Caesarii II 28 (a. a. O. III 494).

denschaftliches Genießen in der Phantasie gestellt war. Er begleitete sie innerlich in ihrem Gebet wie in ihrem Traum von der Schönheit des Paradieses. So gewann er sich selbst dithyrambischen Rausch und die Kraft der dramatischen Erzählung.

Ein Brief, der mit Tränen geschrieben ist, wird die Sehnsuchtsklage der Nonne an Christus in diesem Gedichte genannt. Ihr steht ein wirklicher poetischer Brief innerlich nahe, den Fortunatus verfaßte: das poetische Schreiben, das er im Namen Radegundes an ihren Vetter Amalafrid nach Konstantinopel richtete und das unter dem Titel „De excidio Thoringiae" bekannt ist. Radegunde wollte durch diesen Brief ihren Jugendfreund, der sich im byzantischen Heere Ruhm gewonnen hatte, zu einem Lebenszeichen bewegen. Es lag im Charakter ihres unbefangenen Empfindens, daß sie sich in der Abkehr von der Welt eine uneigennützige Teilnahme für die Menschen bewahrte, die ihr verwandtschaftlich nahe standen. Baudonivia erzählt, daß sie an die fränkischen Könige, die Söhne ihres einstigen Gatten, häufig Briefe richtete; sie war eifrig bemüht, den Frieden unter den beständig uneinigen Brüdern zu vermitteln. Als es zutage kam, daß der Brief an den Vetter sein Ziel verfehlt hatte und Amalafrid schon gestorben war, da mußte Fortunatus in Radegundes Namen einen Brief an einen anderen Verwandten, ihren Neffen Artachis abfassen.[1] Er wohnte offenbar im Frankenreiche; Radegunde wollte, daß er nun recht häufig an sie schreibe. Beide Briefe, der an Amalafrid wie der an Artachis, klagen heftig um den Untergang ihres Hauses. Die germanische Königstochter hielt in ihrer freiwilligen Erniedrigung an ihrer Zugehörigkeit zu ihrer Familie fest.[2] So unbefangen wie diese Erinnerung bewahrte sie auch das Gedenken an die Jugendfreundschaft mit Amalafrid. Ein äußerer Anlaß ließ wohl zwei oder drei Jahre, nachdem sich Fortunatus in ihren Dienst gestellt hatte, dieses Andenken schmerzlich rege werden. Sie hatte damals in Byzanz ein Anliegen an den Hof; sie wünschte, daß man ihr einen Splitter des heiligen Kreuzes überließe, das man dort als eine

---

[1] App. 3. Meyer macht wahrscheinlich (S. 137), daß dieser Artachis der Sohn des ermordeten Bruders der Radegunde war.

[2] Baudonivia schreibt freilich: „Congregationen, quam in nomine Domini plena Dei desiderio congregavit, in tantumque dilexit, ut etiam parentes vel regem coniugem se habuisse nec reminisceretur." (Kap. 8, S. 383, 21 ff.) Aber das ist entweder grundlose Übertreibung, oder es entspricht nur der Haltung Radegundes in ihren späteren Lebensjahren.

kostbare Reliquie und zugleich als ein Zeugnis der Frömmigkeit des ersten christlichen Kaiserhauses aufbewahrte. Der Gedanke lag nahe, daß die Gesandtschaft, die ihre Bitte überbrachte, auch dem Amalafrid begegnen würde.[1] Sie wünschte, den Vetter bei dieser Gelegenheit an sich zu erinnern, und sie gestattete, daß Fortunatus ihre Bitte um Nachricht in ein Liebesbekenntnis kleidete, in dem man kaum mehr die Sprache der gottgeweihten Asketin hört. Das Schreiben geht dahin wie ein Ausbruch unbeherrschter Gefühle. Zuckende und gestaltlose Bilder machen den Anfang. Die Trümmer einer Königsburg, die Leichen auf den Trümmern, Szenen aus der Zerstörung der Burg erscheinen unter Weherufen. Wie zufällig wird mitten in dem Jammer der zerrissenen Erzählung deutlich, daß Amalafrid an ein bestimmtes historisches Faktum erinnert werden soll: an den Fall des thüringischen Herrscherhauses, den er und Radegunde, Kinder der Königsfamilie, erlebt haben (v. 20). Dann sammelt sich die Schreibende zur Selbstbetrachtung: sie hat nicht nur die Toten zu beweinen, sondern auch einen Überlebenden, von dem sie getrennt ist, eben den Amalafrid. Jetzt erst (v. 45-48) wird er angeredet und mit Namen genannt; jetzt erst wird deutlich, daß das Ganze einen Brief vorstellt. Neue Erinnerungen tauchen auf: Träume von den einstigen Spielen mit dem Vetter; die Leidenschaft dieser Kinderfreundschaft wird wach. Es scheint der Radegunde, als habe eine Vorahnung der künftigen Trennung die Spielgenossenschaft so zärtlich werden lassen. Sie beklagt die Trennung mit neuen Worten und bittet nun um ein Lebenszeichen. Die Bitte wird zum Liebesvorwurf. Die Sehnsucht träumt sich zu dem Jugendgeliebten hin und befragt die Winde nach ihm. Die gekränkte Liebe erträumt sich Rache an seiner Fühllosigkeit.[2] „Hielten mich nicht Klostermauern, ich käme plötzlich zu dir; ich führe über das stürmische Meer und stünde fest auf den bäumenden Wogen. Zertrümmerte das Schiff im Sturme, so ergriffe ich eine Planke; zerbräche auch diese, ich schwämme zu dir. Das Wiedersehen würde mich die Gefahren wieder vergessen lassen. Stürbe ich aber, so müßtest du mich wenigstens begraben und die im Tode betrauern, die du im Leben gering achtetest.“ Über dieser Phantasie geht der Zusammenhang des Briefes verloren; aber der Drang, schmerzliche Bilder herbeizurufen, ist unaufhaltsam. Ganz unvermittelt bricht eine neue Klage hervor, die Klage um ihren Bruder, den Chlotar vor

[1] Vgl. Exk. II 2 und Meyer S. 134.
[2] Im folgenden nur freie und abgekürzte Übertragung aus App. 1.

langen Jahren töten ließ. „Warum weiche ich der Erinnerung aus, warum schiebe ich den Jammer auf. Warum, o tiefer Schmerz, schweigst du vom Tode meines Bruders, . . . wie er unschuldig durch ungerechte Nachstellungen fiel, . . . und ich habe nicht einmal an seiner Leiche weinen, ihn nicht noch einmal umarmen und zum Grabe schmücken dürfen.“ „Du siehst, wie ich vereinsamt bin“ — so etwa beschließt Radegunde ihre Klage — „jetzt darfst du mich nicht vergessen; schreib mir.“

Radegunde glaubte mit solchen Bekenntnissen ihrer Frömmigkeit keinen Abbruch zu tun. Sie hing ihrem Vetter in zärtlicher Erinnerung an, und es schmerzte sie, diese Liebe unerwidert zu sehen; aber sie wünschte doch nicht mehr, als daß er sich die Erinnerung an sie erhielt und dieser Erinnerung einmal Ausdruck gab. Ungeliebt zu sein war ihr eine Demütigung, die sie trotz ihrer Entsagung nicht leiden konnte; aus diesem unwiderstehlichen Gefühl heraus mag sie geduldet haben, daß Fortunatus ihre Gedanken so auslegte, wie es in diesem Gedichte geschehen ist. Hätte sie den Verdacht gehabt, daß der Brief anders ausgelegt werden könnte, so hätte Fortunatus ihn vernichten müssen. — Andererseits trägt er deutlich das Gepräge einer Schöpfung Fortunats. Er erinnert vor allem an die vorher erwähnte Rede zum Lobe der Jungfräulichkeit. Auch hier hat die Phantasie die Form zerbrochen; der ursprüngliche Leitgedanke, die Absicht, Amalafrid um einen Brief zu bitten, tritt zurück hinter einer malerischen Absicht. Und wie in der Weiherede, so wird auch hier dem unfruchtbaren, unerfüllbaren Sehnen einer Frau eine Sprache geschaffen; das ist der dramatische Gehalt des Gedichtes. Die weibliche Sehnsucht wird in ihrer Krisis erfaßt. Halb deutliche Visionen bilden hier wie dort den Eingang; nur lebt nicht der Rausch der Offenbarung, sondern die Qual der Erinnerung in der fiebrigen Sprache des Briefes an Amalafrid. Ein bestimmter künstlerischer Wille tritt zutage. Fortunatus strebt nach der Gestaltung einer Welt ekstatischer Gesichte und ekstatischer Erlebnisse. Er gewinnt die Idee dieser Welt, indem sein sensibles und phantasiereiches Gemüt sich in das innere Leben der Radegunde leidenschaftlich versenkt.

Es ist bezeichnend für Fortunatus, daß ihm gerade das Empfinden einer Frau die Welt tragischen Begehrens, entrückter Vision und schmerzlicher Zuckung aufschließt. Zwar ist hier und im Lobe der Virginität insbesondere Radegunde, seine Freundin, deren Gegenwart er beständig spürt, der Gegenstand seiner Dichtung; aber es ist doch

offenbar, daß weibliches Empfinden überhaupt eine starke Anziehung auf ihn ausübte. Wahrscheinlich noch vor der Niederlassung in Poitiers hat Fortunatus das kleine Gedicht auf den Garten der Königinwitwe Ultrogotho in Paris verfaßt[1] (VI 6). Er will die zärtliche Erinnerung dieser Frau und ihrer Töchter an den verstorbenen König (Childebert I.) erraten; er schildert, wie ihnen dessen Bild in dem Garten, den er pflanzte, lebendig wird, wie es sich mit dem Duft und Geschmack der Pflanzen verwebt. In Poitiers hat Fortunatus dauernd in der Sphäre träumerisch-trauriger weiblicher Hingabe gelebt; er hat sie aber zugleich zu stürmischer Aufopferung und ekstatischer Entrückung anwachsen sehen. Und dieses Erlebnis machte ihm noch andere Erscheinungen spezifisch weiblicher Tragik lebendig als die, die er an Radegunde wahrnahm. Er gestaltete sie in seiner Dichtung auf den Tod der Königin Gelesuintha (VI 5).

Auch dieses Werk schrieb er offenbar auf Anregung der Radegunde. Es schließt mit einer Trostrede an die Mutter der Gemordeten, die westgotische Königin Goisuintha, und an die Schwester Gelesuinthas, Brunichild. An Brunichild ist es wohl zunächst gerichtet. Fortunatus kannte sie von seinen Höflingsjahren her; aber er ist ihr damals, soviel wir wissen, nicht näher getreten, und auch die Situation, in der das Gedicht entstanden ist, läßt es als unwahrscheinlich erscheinen, daß er es völlig aus eigenem Antrieb verfaßt hätte. Er hätte persönlich nur unmittelbar nach der Mordtat Anlaß gehabt, ein Trostgedicht an die Königin zu richten: das Werk ist aber unzweifelhaft erst längere Zeit später verfaßt. Fortunatus behandelt den Tod der Gelesuintha wie einen plötzlichen Unglücksfall, an dem niemand Schuld trüge. Unmittelbar nach dem Ereignis ging die öffentliche Meinung dahin, daß Gelesuintha mit Wissen und Willen ihres Gatten ermordet worden war; Sigibert drang auf Rache und rüstete gemeinsam mit Guntram zum Kriege. Hätte Fortunatus damals so vorsichtig gesprochen, so hätte dies eher den Eindruck der Feigheit als den des Zartgefühls hervorgerufen. Das Gedicht ist offenbar erst geschrieben worden, als Sigibert und Guntram mit Chilperich wieder Frieden geschlossen hatten. Radegunde war immer besorgt, zwischen den Königen zu vermitteln; ihr mußte jetzt daran liegen, Brunichild, die mit dem Ausgang des Rachekrieges nicht zufrieden sein konnte, durch Teil-

---

[1] Meyer S. 16.

nahme und Trost zu besänftigen. In dieser Absicht scheint sie Fortunatus zur Abfassung des Gedichtes veranlaßt zu haben. Er sollte zeigen, daß man in Poitiers den Schmerz der Familie verstand, und sollte den Schmerz zugleich zu frommer Ergebung ablenken.[1] Fortunatus tat die zweite Aufgabe mit ein paar Gemeinplätzen ab; die erste zog ihn um so mächtiger an. Mitleid fühlen: das bedeutete seinem ekstatischen Gemüt so viel wie in fremdes Leid hinabzutauchen. Auf seine eigene Klage um die Tote verwendet er nur wenige Worte; es sind Worte eines Fernstehenden, dem der frühe Tod einer Unbekannten nur Symbol sein kann für die Grausamkeit und Unbeherrschbarkeit der menschlichen Geschicke. Diese Betrachtungen bilden den Eingang des Gedichtes und leiten nur zum Thema hin. Der Hauptkörper des Ganzen ist gedacht als eine Erzählung vom Schicksal der Gelesuintha. Dabei tritt aber auch die erzählende Darstellung zurück hinter den Gefühlsausbrüchen der tragenden Personen. Es sind Frauen; ihre Klagen bilden einen Chor um die Ereignisse und sind zugleich die eigentlich dramatischen Momente der Darstellung.

Fortunatus darf keine Anklage in die Klage mischen; er darf nicht erkennen lassen, daß hier ein Frevel zu beweinen ist. Es scheint erstaunlich, daß er sich trotzdem intensiv mit der Vorgeschichte des Begebnisses beschäftigt; aber diese Vorgeschichte hat in seiner Phantasie ein anderes Gesicht erhalten. Er mag von dem Gedanken ausgegangen sein, daß der Tod der Gelesuintha für Brunichild nicht mehr eine Mordtat sein sollte, die Rache heischte, sondern ein Schicksal, das man nur untätig hinnehmen durfte. Dieses Schicksal wird ihm nun in seinem unheimlichen Zwange lebendig als eine geisterhafte Gewalt, die sich anmeldet und den Gemütern der Beteiligten mitteilt, lange bevor sie wirklich tötet, vom Augenblicke an, da Gelesuintha ihre Heimat verläßt, um nach dem Hofe ihres künftigen Gatten zu ziehen. Und diese traumhafte und düstere Idee wird weiterhin ausgesponnen zu einem Motiv der Frauenpsychologie, das für Fortunats anempfindende und zugleich schmerzhaft-wollüstig bohrende Phantasie höchst bezeichnend ist. Praesagia luctus, Todesvorzeichen begleiten den Abschied der Prinzessin. Aber diese Vorzeichen offenbaren sich nicht in Wundererscheinungen oder auch nur in Ahnungen, sondern in

[1] Anderer Meinung ist Meyer S. 8. 88. Er meint, daß Fortunatus das Gedicht gleich nach dem Tode der Königin und gegen den Willen der Radegunde verfaßte.

einer ungeheuren krampfhaften Wallung, die Mutter und Tochter vom Tage der Werbung an ergreift. Ihre Zärtlichkeit läßt sie nicht scheiden, als die Gesandten kommen, um Gelesuintha abzuholen; und so sehr die Gesandten Mitgefühl und Schonung bezeugen, so empfinden die Frauen doch die Trennung als eine unerhörte Gewalttat. Sie kämpfen gegen die Notwendigkeit, daß Mutter und Tochter einander nicht mehr gehören sollen. Sie klammern sich aneinander in dem wilden Wunsche, die Natur umzustürzen. Vielmehr: ihnen ist kindliche und mütterliche Zärtlichkeit allein Natur. Die Mutter möchte ihre Tochter ewig als Kind sehen; ihr scheint es ungerecht, daß sie den kindlichen Gang, das Lachen, die Umarmung des Mädchens entbehren soll, daß sie ihr Kind nicht mehr auf dem Schoße halten und mit ihm nicht mehr tändeln soll. „Deine Last würde mir nicht zu schwer sein, wenn du auch erwachsen bist." „Jedes Kind", so ruft sie der Tochter scheidend zu, „wird mir dein Gesicht zeigen, wenn ich mit ihm spiele. In seinen Küssen werde ich mich verirren und seine Tränen trinken. Das wird meine Begierde kühlen; aber ich werde doch wieder leiden. Und wer soll dein Haar kämmen, deine Wangen küssen ohne mich? Wer dich im Schoße halten, auf den Knien schaukeln, den Arm um dich legen? Du wirst dort, wo du hingehst, keine Mutter haben." Mit gleicher Gewaltsamkeit sträubt sich die Tochter gegen die Trennung; sie fühlt sich nur so lange sicher, als ihre Arme die Mutter umketten. Sie schrickt zusammen, sobald der Zug Toledo verlassen hat: sie kann den Anblick der Stadt nicht ertragen, in der sie eingeschlossen war; sie klagt um die Freunde und Gespielinnen ihrer Kindheit. Fortunatus erfaßt im Abschied der beiden Frauen mütterliche und kindliche Liebe als ein Begehren, das sich bis zum Wahnsinn steigert; er klagt die Sehnsucht, die sich in sich selbst vergräbt. Und diese Sehnsucht erscheint als ein Aufschrei der ganzen Umwelt; Schloß und Stadt klagen in einem Seufzer, wie der Zug der Gelesuintha und ihrer Begleiter sich in Bewegung setzt. Ein Tumult bricht aus; ein Teil des Volkes will Gelesuintha begleiten: Vorwärtseilende und Zurückflutende verstricken sich in besinnungsloser Panik. „Es ist," sagt Fortunatus, „als sei das Land in Bewegung und als ginge der Erdboden den Schritt des Gefesselten." Wie der Zug sich von der Stadt entfernt hat und durch Spanien zieht, da hören die Klagen der Frauen und ihrer Begleiter nicht auf; sie verdüstern die Natur: das Wehgeschrei zerreißt die Lüfte; die Höhen erzittern; der Wald gibt ein dumpfes Echo. Den letzten Abschied be-

gleiten Mutter und Tochter noch mit verzweiflungsvollen Reden; dann folgt die Mutter der Tochter mit den Augen, bis die Wendung des Weges sie entrückt: immer glaubt sie noch, der Zug müsse sich zurückwenden; sie spricht mit sich, als hätte sie ihr Kind noch da, und wirft die Arme in die Luft, als könnte sie es umarmen. Lange bleibt sie fassungslos: „Augurat altus amor?“ fragt Fortunatus. Nur leise deutet er in dieser Frage wie vorher mit dem Worte von den „praesagia luctus“ an, daß das hilflose Weh der Trennung geheim zusammenhängt mit einem Todesschicksal, das sich in ihm vorbereitet.

Eine Ruhepause tritt ein. Fortunatus beschreibt den Reiseweg der Gelesuintha; er erzählt von ihrem Durchzug durch das Gebiet von Poitiers, von ihrer begeisterten Aufnahme bei den Franken, von ihrem Übertritt zum Katholizismus. Er will durch friedliche Bilder die Erregung weniger ablenken als ansammeln und spannen; die Abschweifung vergegenwärtigt das Zaudern dessen, der eine schmerzliche Nachricht zu bringen hat. Unvermittelt, mit einem jähen Aufschrei verkündet er nach der Erzählung von der Bekehrung Gelesuinthas ihren plötzlichen Tod. Eine kurze Meldung muß alles sagen. Das ist ein politisches Erfordernis, aber im Zusammenhange der Dichtung auch ein künstlerisches. Denn wie die Vorgeschichte des Unglücks, so soll sich die Klage um Gelesuintha als ein lyrisches Drama gestalten. Die Amme, die die Königin ins Frankenreich begleitet hat, eilt zur Bahre: sie möchte Gelesuintha wieder beleben; sie jammert, daß Alter und Jugend so ihr Schicksal vertauschen. Die Trauernachricht wandert dann zu Brunichild und entreißt ihr den bitter ironischen Schmerzensruf, ob dies der Heimatgruß sei, den ihr die Schwester bringen sollte, und wie Radegunde bei der Erinnerung an den Bruder, so verstärkt auch sie ihre Trauer durch den Gedanken, daß sie die Tote nicht einmal habe begraben dürfen. Weiter erweckt die laute Klage den Widerhall der Natur; es ist, als klagten Quellen, Berge und Himmel mit der Schwester. Allzubald gelangt dann das Gerücht zur Mutter nach Spanien, und Goisuintha schließt den Chor der Frauenklagen mit hoffnungsloser Verwünschung. Sie schilt das Land, das Gelesuintha bei ihrem Auszuge durchreiste, weil es nicht zu Wasser oder zu Eis geworden sei, um den Weg zu sperren. Sie zerwühlt sich von neuem in der Betrachtung ihrer einstigen Mutterfreuden, die nun sinnlos scheinen.

Die Trostreden, die Fortunatus diesen Schilderungen folgen läßt, wirken wenig beruhigend; das ganze Gedicht scheint eher geschaf-

fen, den Schmerz um die Verstorbene neu aufzurühren als ihn zu lindern.

In der Beispielsrede von den Schmerzen und der Beseligung der Gottesminne, die in das Lehrgedicht über die Nonnenpflichten eingefügt ist, ferner im Briefe der Radegunde an Amalafrid und endlich in dem Gedicht auf Gelesuintha hat Fortunatus drei große Darstellungen weiblicher Schicksale geschaffen. Jede dieser Darstellungen ist ein Gelegenheitsgedicht und hat ihre besonderen Anlässe und ihren besonderen Zweck. Dennoch scheint ein System in ihrer Aufeinanderfolge zu liegen; sie geben zusammengenommen eine Trilogie von klarer Gliederung. Fortunatus hat in ihnen allen weibliche Liebe geschildert, die nicht geschlechtlich ist oder doch nicht geschlechtlich sein will, die Liebe der Nonne, der Freundin, der Mutter, Tochter und Schwester, und er hat, indem er diesen Kreis der Leidenschaften durchmaß, die Gefühle überall bis zur höchsten tragischen Selbstvernichtung gesteigert. Er erfaßt die Liebe der Frauen in Momenten, in denen sie eine verzehrende Begierde nach dem Unerreichbaren ist. In der konsequenten Durchführung dieses Motivs liegt die künstlerische Eigenart und die künstlerische Bedeutung dieser Dichtungen. Die reichste und wuchtigste Durchbildung hat es wohl in dem Gedichte auf Gelesuintha erfahren. Dieses Werk gehört zu den wenigen Dichtungen des Fortunatus, die einen klaren und eindrucksvollen Aufbau haben. Die bewußte Arbeit macht sich freilich nicht nur in der Komposition bemerkbar, sondern auch in den zahlreichen effekthaschenden Geistreicheleien, die in die Schilderung und in die Klagereden eingeflochten sind; aber diese rhetorische Technik hat ihr Gutes: sie verhindert, daß das Ganze den Charakter eines eintönigen Jammers gewinnt, den der heikle Grundgedanke ihm aufzudrängen scheint.

Die Elegien an Amalafrid und auf Gelesuintha führen, so dürfen wir sagen, das Thema, das im Lobe der Jungfräulichkeit angeschlagen ist, in gewisser Weise fort, aber doch nur eine Seite dieses Themas: die Tragik der Leidenschaft, die Ekstase des Schmerzes. Das Lehrgedicht enthielt noch ein zweites poetisches Motiv: die Darstellung der enthüllten himmlischen Herrlichkeit. Radegunde erschloß dem Dichter den geistig-sinnlichen Anblick der Gottheit. Dieses Erlebnis entzündete in Fortunatus eine Begeisterung, die seinem Mitgefühl mit menschlicher Tragik eng verwandt war. Sie drängte zur Ekstase hin wie die Gefühle, die er in der weiblichen Seele erkannte; sie hatte gleichfalls

die Tendenz, sich träumend zu verzehren und zu befreien. Dieser Drang ist nächst der Weiherede am unmittelbarsten in den Hymnen des Fortunatus zum Ausdruck und zur Erfüllung seines Sehnens gelangt.

Für den Kult des heiligen Kreuzes, den Radegunde in der Kirche ihres Klosters aufzurichten gedachte, wünschte sie auch einen poetischen Ausdruck; sie wollte, daß Hymnen zu Ehren der Reliquie und ihrer symbolischen Bedeutung gesungen würden. Fortunatus war zeitig um die Beschaffung solcher Lieder besorgt, zunächst als Unterhändler. Er gab der Gesandtschaft, die das Gesuch Radegundes und den Brief an Amalafrid in Konstantinopel überreichen sollte, auch ein poetisches Schreiben an die Dichter des Hofes mit. Er hoffte, einige von ihnen würden Lieder zu Ehren des Kreuzes verfaßt haben, und bat sie, diesesfalls ihre Schöpfungen für Radegunde abzuschreiben.[1] Es scheint nicht, daß diese Bitte erfüllt wurde; als die Reliquie angekommen war, sah sich Fortunatus veranlaßt, selbst etwas für ihre Verherrlichung zu tun. Er dichtete seine beiden Kreuzhymnen, die seinen Namen vor allem haben fortleben lassen: „Pange lingua gloriosi proelium certaminis“ und „Vexilla regis prodeunt“.[2] Ihr liturgischer Charakter gibt ihnen eine Sonderstellung in dem Gesamtwerke Fortunats. Nicht nur, daß sie fast seine einzigen Versuche in den hymnischen Metren des Gemeindeliedes darstellen; sie schließen sich auch inhaltlich enger als seine übrigen religiösen Dichtungen an den geistigen Gemeinbesitz der Kirche, an die Grundlehren des christlichen Glaubens und die Grundtatsachen der Heilsgeschichte an. Aber bei aller Anpassung an den Zweck und die Tradition bringt Fortunatus doch auch hier seine persönliche Eigenart zum Ausdruck. Er begleitet die heilige Erinnerung mit empfindsamer Phantasie. Wie in manchen anderen Gedichten, deren wir schon gedachten, findet er hier für den Eingang den Ton rauschhafter Entzückung, nur fester und gleichsam männlicher als sonst: vom Kreuze geht der Glanz des kriegerischen Triumphes aus, den sich die Gottheit über die Sünde erstreitet. Es ist Fortunatus nicht gegeben, diesen Ton festzuhalten; seine Entzückung ist von Haus aus weich und nervös. Es ist nun bewundernswert, wie er, ohne der Würde des Vortrags zu schaden, den kräftigen Klang des Gemeindeliedes, den er eingangs anschlägt, zu der Zierlichkeit pointierender Rede und andererseits zu der Sprache verzückter Versenkung umstimmt. In „Vexilla regis“ ordnen sich dabei die persönlichen Ten-

[1] VIII 1; vgl. Exk. II 2. [2] Carm. II 2. 6.

denzen des Fortunatus dem ernsten Stil der Ambrosianischen Hymnen unter, in deren Metrum das Gedicht geschrieben ist. Die Hauptabsicht ist, die Heilsbedeutung des Kreuzes rasch zu vergegenwärtigen und volltönend zu preisen. Das Ganze trägt einen predigenden Charakter; die Fortunatische Sinnlichkeit klingt nur belebend mit. In „Pange lingua“ tritt die Subjektivität des Dichters stärker gestaltend hervor; dadurch ist dieser Hymnus besonders gehaltreich. In den drei Strophen, die auf die kriegerische Eingangsstrophe folgen, verweilt der Geist bei einer ruhigen, klaren Betrachtung der göttlichen Ratschlüsse, die den Baum, von dem die ersten Menschen den tödlichen Apfel nahmen, zum Holz der Erlösung erwählten. Dann ziehen erregende Bilder in hastigem Vortrag vorüber: das Menschentum des Erlösers wird handgreiflich sinnhaft, erst in der Erinnerung an die Armseligkeit seiner Kindheit, dann in der Vergegenwärtigung seiner Leiden am Kreuz. Die Bilder haben auch hier ein unruhiges Leuchten; die Sprache des erschüttert Betenden wird in der leidvollen Vision der Marter für einen Augenblick ein gestaltloses Stammeln: „Hic acetum fel harundo sputa clavi lancea, mite corpus perforatur, sanguis, unda profluit.“ Rasch, wie sie aufgestiegen ist, weicht die Erscheinung, und das Gebet wendet sich mit zärtlichem Dank zum Kreuze, das dieses Wunder trug. Der Dichter erträumt sich ein neues Wunder, das sich mit dem Stamm begeben möchte. Das Kreuz soll seine Arme neigen und so dem gepeinigten Körper des Hangenden Linderung gewähren. Das Lob des Kreuzes leitet dann zu einer Schlußrede auf seine Heilsbedeutung über; so wahrt sich das Gedicht, wie sehr es auch von einer ganz individuellen religiösen Stimmung getragen ist, seinen kirchlichen Charakter.

Das reichste dichterische Leben aber quillt aus der visionären Andacht des Fortunatus wohl in seinem Osterfestgedicht. Es ist nicht ein Gemeindegesang wie die Kreuzhymnen, sondern eine Rede in Distichen; Fortunatus trug es in Nantes vor, als der Bischof Felix eine Schar von Sachsen am Ostertage zur Taufe führte. Es ist nicht für Radegunde und offenbar auch nicht in ihrem Auftrage geschrieben; aber seine religiöse Stimmung hängt doch mit dem Empfindungsleben zusammen, das den Fortunatus in Poitiers umfing. Das gilt vor allem von der andächtigen Naturfreude dieser Osterbetrachtung; sie repräsentiert die heitere Seite dieses entrückten Fühlens, in dem so viel Schmerzliches und so viel absichtsvolles Suchen nach Schmerzen ist.

Wir gedachten schon jener Blumenepisteln an Radegunde, in denen

sich ein sinnfrohes Naturempfinden eigentümlich in die Betrachtung des Jenseitigen verwebt (VIII 6–8; XI 11). Diese kleinen Briefe bauen sich auf dem asketischen Motiv auf, daß jede irdische Schönheit an die himmlische mahnt, und daß die himmlische Schönheit ungleich wertvoller ist als die irdische. Aber Fortunatus läßt das Naturschöne darum, weil es noch nicht die höchste Schönheit enthält, nicht an Wert verlieren. Er versenkt sich unbefangen in seinen sinnlichen Reiz. Er betrachtet den Wettstreit der Farben in einem Strauß, den er Radegunde sendet; indem das Farbenspiel beschrieben wird, wird jede Blumenart in ihrer Sonderwirkung gekostet. Radegunde, so sagt er einmal, verachtet Purpur und Gold; aber an purpur- und goldfarbenen Blumen darf sie sich freuen, so gering sie auch sind: denn Blumen sind der Abglanz des Paradieses selbst. Ja, nach dem Glauben des Fortunatus steht die unbeseelte Natur in einem ganz eigenen engen Verhältnis zur Heilsgeschichte: durch den Opfertod Christi ist auch sie, wie die Menschheit, rein geworden. Dieser Gedanke kommt im „Pange lingua" zum Ausdruck, wenn es dort heißt, daß Erde, Meer und Himmel im Blut und Wasser der Opferwunde gewaschen werden (v. 21). Auf dem gleichen Motiv beruht das Ostergedicht an Felix von Nantes (III 9).

Mit einer Frühlingsfeier beginnt die Betrachtung. Fortunatus sieht die Natur hier in einer visionären Spannung, der jede Erregung zur Ahnung wird. Das erwachende Leben bestürmt ihn allseitig; sein Blick durchschweift die ganze Landschaft. Ursprünglich vom Schauspiel der aufsteigenden Sonne gefesselt, steigt er bald zur Erde nieder, streift dann über die Wiesen, die Äcker, die Pflanzungen und Wälder und hebt sich so wieder in den Luftraum zurück, aus dem der Gesang der Vögel niederklingt, um die Erlebnisse des Auges abzulösen. Mitten im Ansturm der flimmernden Erscheinungen möchte Fortunatus das Unbeschreibliche der Eindrücke enträtseln. Überall fühlt er Bewegung, strömenden Glanz, drängendes Leben, und dieses Ungewisse, Berauschende, Flüchtige, den Duft und Atem der Dinge will er durchdringen. Die Schilderung wird so zu einer phantastischen Interpretation. Die Dinge beseelen sich und vermischen ihre Eigenschaften: der Himmel erhält Blumen-, die Blume Sternennatur. Und die symbolischen Gesichter der Dinge verwandeln sich selbst wieder: die Blumensterne werden bunte Blumenaugen; das Haar der Bäume ist das Dach des Waldes. In diesem Bilderwechsel lebt eine geheime Unruhe; aber sie

wird gebändigt durch die kräftige Freude, die alle Erscheinungen durchfließt. Die symbolische Schilderung der Natur bezeichnet schlagkräftig die Stärke, den Lebensmut, die Heiterkeit des Augenblickes. Den Sinn dieses Erlebnisses wendet nun der Dichter ins Religiöse; die Freude der wiedererstehenden Natur geht ihm auf als ein einziger Jubelruf, mit dem sie die Auferstehung begrüßt. In dieser Erkenntnis neigt er sich zum Gebet, um in den allgemeinen Lobgesang „als ein kleiner Sperling“ einzustimmen. Das Genießen der Sinne und der Phantasie löst sich in heitere Andacht. Aber die Besinnung auf den heiligen Vorgang wird bald auf die schmerzvollen Momente geführt, die er enthält; nachdem sich Fortunatus in das Wunder der Göttlichkeit des Auferstehenden und in die Machtfülle seiner Welt- und Lebensschöpfung versenkt hat, denkt er an seine Menschlichkeit, seinen Todesbeschluß. Und in dieser Besinnung entrückt er sich der Gegenwart. Der Tag der Heilsentstehung ist wieder da: die Welt harrt noch auf die Wiederkehr des Schöpfers aus der Hölle, die er niederwarf. Das Letzte soll noch geschehen: die Befreiung der Verdammten, die Rückkehr des begrabenen Gottes mit ihnen an den Tag. Diese erregte Vorstellung läßt eine leidvolle Inbrunst wach werden: Sehnsuchtsrufe nach dem Verschwundenen, hingebende Selbsterniedrigung, Scham über die Größe der Opfertat. Eine religiöse Glut, die vorher in der Heiterkeit der Frühlingsbetrachtung verborgen blieb, bricht nun hervor, da der Dichter vom Schauder der weltgeschichtlichen Vergangenheit umfangen ist. Und in dieser Vergangenheit, als ein unmittelbar Mitlebender empfindet und schaut Fortunatus nun auch die Lösung von dem doppelten Banne der Verdammnis und der Passion: die Erfüllung des Verheißenen, den ohnmächtigen Zusammenbruch der Hölle und den Triumphzug Christi mit seinen neugewonnenen Seelen zum Himmel. Der Dichter befreit sich in visionärem Jubel aus der visionären Erschütterung.

Die visionäre Haltung des Gebetsvortrags, die unmittelbare Vergegenwärtigung des heilsgeschichtlichen Augenblicks ist offenbar durch den Moment, in dem der Vortrag erfolgte, besonders begründet. Wir haben wohl anzunehmen, daß die Rede für den Morgengottesdienst des Ostertages bestimmt war. In den Tagen vor Ostern versetzt sich die Kirche ebenfalls unmittelbar in die Vergangenheit: sie feiert die Erinnerung an den Kreuzestod durch Fasten und Trauern. Die Gemüter der Gläubigen sind auf die Auferstehung wirklich wie auf etwas Zukünftiges

gerichtet. In den Tagen der Buße bleibt es unter einem Schleier; man wagt nicht, sich seiner zu freuen: am Ostermorgen wird dann das Heil zur Gewißheit. Diesen Übergang von der trauernden zur jubelnden Stimmung der Gemeinde hat Fortunatus offenbar mit seinem Osterspruche begleiten wollen. Die junge Natur, die im Lichte der aufgehenden Sonne erscheint, gibt dem Gläubigen ein Gefühl der Heilsgewißheit; aber dieses Gefühl hat noch zu kämpfen mit den Schmerzen über das Leid der Gottheit, und erst die klare Vergegenwärtigung des heilbringenden Aktes kann die Heilsgewißheit vollenden. So ist die Aneinanderreihung der Erlebnisse des Naturgefühls und der religiösen Ekstase in diesem Osterhymnus nicht eine rhetorische Häufung der Affekte, sondern die poetische Ausgestaltung eines kultischen Gedankens.[1]

Wir erfassen in diesem liturgisch-dramatischen Motiv den schöpferischen Grundgedanken des Gedichtes, wie es uns als Ganzes vorliegt. Aber das Gedicht hat noch einen Anhang, der ihm eine andere Wendung gibt. Felix von Nantes, in dessen Kirche es vorgetragen wird, feiert an diesem Ostertage einen besonderen Triumph seiner Wirksamkeit; er führt eine Schar heidnischer Sachsen der Taufe zu und freut sich über den Anblick dieser „schneeweißen Herde". Die Schlußverse des Gedichtes feiern diesen Vorgang. Sie setzen ihn – wenn nicht ausdrücklich, so doch dem inneren Zusammenhange nach – in eine enge Beziehung zu jenem ersten Werke des Auferstandenen, das vorher dargestellt ist: zu der Befreiung der bis dahin verdammten Seelen aus der Hölle durch Christus; wie eine Fortwirkung dieser Tat soll die Heidentaufe des Bischofs erscheinen. Aber mit dieser Wendung wird doch der Hauptgedanke des Gedichtes völlig verschoben: das provinziale Ereignis in der Kirche zu Nantes tritt in den Vordergrund des religiösen Interesses. Ganz offenbar hat es die erste Veranlassung zu der Festrede des Fortunatus gegeben: er sollte oder wollte ursprünglich vor allem den kirchlichen Erfolg seines Freundes feiern, und ähnlich wie bei den großen Dichtungen, die er für Radegunde schrieb, trat ein neuer selbständiger dichterischer Gedanke neben das anfänglich gegebene, durch eine äußere Veranlassung gestellte Thema.

Dieses Gedicht ist weit weniger populär als etwa die eigentlichen Hymnen des Fortunatus und der Brief an Amalafrid; aber Wilhelm

[1] Fortunatus hat also die gleiche künstlerische Absicht wie später Abälard in seinem Hymnus „Advenit veritas".

Meyer meint nicht mit Unrecht, daß es „vielleicht sein bestes“ sei. Es zeigt wie kein anderes den ganzen Reichtum seiner Gaben. Seine Kraft ist vor allem gestaltende Bildkraft, die Fähigkeit, den sinnlichen Gehalt und die geistige Bedeutsamkeit einer Erscheinung unmittelbar zu vergegenwärtigen; das Gedicht überschüttet uns mit einer Fülle solcher Bilder. Das Temperament, dem sich diese Gesichte zu eigen geben, ist doppelgestaltig: einerseits ein sinnlich-lebendiges schauendes Genießen, dem sich der feinste Gehalt der Erscheinungen offenbart, andererseits eine stürmische Leidenschaftlichkeit des Mitgefühls und der Verehrung, die das heroische Leiden unmittelbar miterlebt. Einem allseitig empfänglichen Gemüt ist eine fieberhaft stürmische Phantasie verliehen. Aber gerade der heiße Atem des Osterhymnus und anderer Dichtungen mahnt uns an die Grenzen der Persönlichkeit. Der Reichtum, den diese Dichtungen zutage fördern, stammt aus einer großen Begabung, aber aus der Begabung eines unselbständigen Menschen, der kein dauerndes künstlerisches Streben, sondern nur große Erlebnismomente kennt. Wir haben bei allen Schöpfungen, die wir analysierten, verfolgen können, wie zufällig, wie sehr bedingt durch äußere Anlässe ihre Konzeption erfolgte. Wir beobachteten einen typischen Entstehungsprozeß: eine konventionelle Aufgabe, die Fortunatus aus freundschaftlicher Verbindlichkeit erfüllen muß, zeigt ihm dichterische Fruchtbarkeit; sie verwandelt ihn; sie schenkt seiner Phantasie das Erlebnis großer seelischer Begebenheiten. Aber er bleibt Gelegenheitsdichter. Er beweist in der Weiherede an Agnes und in den Hymnen – etwas weniger im Brief an Amalafrid und in der Klage um Gelesuintha – einen besonderen Takt in der Fähigkeit, den Schöpfungen, so sehr er sie mit seinem persönlichen Empfinden erfüllt, ihre Eignung für die zeremonielle Verwendung zu wahren. Das läßt diese Dichtungen nur an Wert gewinnen. Aber ein Mangel an Kraft ist es, daß er, um seine dichterische Phantasie walten zu lassen, immer wieder des äußeren Anlasses bedarf. Er ist ein Dichter, der nicht fest in seiner Welt steht, sondern durch plötzliche Erschütterungen gleichsam zufällig in sie versetzt wird. Wenn wir dies wissen, verstehen wir erst recht jene leidenschaftliche Sprache und sprühende Bildkraft seiner großen Dichtungen. Es ist die Sprache der Überraschung, der unvermittelt aufrauschenden und rasch vorüberklingenden Vision in Schauder und Entzückung. Die Erscheinungen der Natur und die Traumbilder der Übernatur, die seelischen Zustände fremder Menschen

und die großen Momente der Heilsgeschichte offenbaren sich ihm darum mit besonderer Lebendigkeit: er erfaßt ihre Lebensfülle, ihre Leidenschaftlichkeit, ihr Erschütterndes. Aber die Erscheinungen lassen ihn auch wieder, und seine Schöpferkraft harrt gebunden auf eine neue Entfesselung.

Die großen Dichtungen des Fortunatus, aus denen wir dies Bild seiner Persönlichkeit gewannen, sind alle in den ersten Jahren nach seiner Niederlassung in Poitiers entstanden. Das Lehrgedicht über die Jungfräulichkeit hat er schon wenige Monate nach seiner Ankunft verfaßt, den Brief an Amalafrid und die Hymnen 569–570, die Klage um Gelesuintha nach der Beilegung des Zwistes der Könige, also auch im Jahre 570, das Ostergedicht jedenfalls vor 572.[1] Diese Jahre sind

---

[1] Diese Datierung läßt sich aus dem Gedichte selbst nicht gewinnen, wohl aber aus einem anderen, das mit ihm zeitlich zusammengehören muß: XI 25. Dieser Brief ist von der Reise an Radegunde geschrieben. Er schildert (v. 11—28) einen Sturm auf dem Wasser, und Meyer (S. 21) sieht darin die Schilderung einer Seereise. Dazu mögen die Worte „pontus" (v. 19) und „pelagus" (v. 25) verleiten; aber diese Worte können ebensowohl „Flut" überhaupt bedeuten (vgl. Leo im Index zu pelagus), und der übrige Inhalt paßt nicht auf ein Meeresabenteuer. Fortunatus schildert, wie das Wasser über die Ufer tritt und Äcker, Wiesen und Wälder überschwemmt. Zudem fragt man sich, warum er aufs Meer gegangen sein sollte: außerhalb Galliens, etwa in Britannien, hatte er doch nichts zu tun. Und endlich: Fortunatus ist nach v. 9–11 in der Stadt zu Schiffe gegangen, wo der Bischof Domitianus residierte; er hatte vorher bei diesem das Fest des heiligen Albinus gefeiert. Diese Stadt liegt mitten im Lande; es ist Angers an der Sarthe. Nach Fortunats Darstellung muß man annehmen, daß ihn der Sturm bald nach seiner Abreise von dieser Stadt überfiel. Es war also kein Seesturm; sondern Fortunatus erlebte das Unwetter auf der Sarthe oder auf der Loire, in die die Sarthe kurz hinter Angers mündet. Das Reiseziel Fortunatus' muß demnach ein Ort an der unteren Loire gewesen sein, und hier dürfen wir mit höchster Wahrscheinlichkeit auf Nantes raten, wo sein Freund Felix Bischof war. Wir gelangen zu folgenden Schlüssen:

1. Der Reisebrief XI 25 ist offenbar in Nantes nach Beendigung der gefährlichen Reise abgefaßt; Fortunat war bei Bischof Felix zu Besuch, als er ihn schrieb.

2. Dieser Besuch fällt mit der Osterzeit zusammen. Denn Fortunatus hat soeben in Angers das Fest des heiligen Albinus gefeiert, und dieses fällt auf den 1. März, den Todestag des Heiligen (vgl. Fortunatus, V. Albini XX, § 59 [S. 33]).

3. Gedicht III 9, das Auferstehungsgedicht, ist nun gleichfalls zu Ostern und gleichfalls in Nantes abgefaßt. Wahrscheinlich also in demselben Jahre,

der Höhepunkt seiner Dichtung. Ohne Zweifel verdankte er diesen Aufschwung der Freundschaft der Radegunde. Sie wirkte auf ihn einmal durch ihre geistige Erscheinung; sie regte ihn aber zugleich auch durch ihr eigenes Interesse für die Dichtung an. Denn Radegunde war nicht minder wie der austrasische Freundeskreis des Fortunatus durchdrungen von dem Streben nach Aufrichtung einer literarischen Kultur. Sie nahm Fortunatus für diese Zwecke in ihren Dienst, er sollte durch seine Kunst ihrem Kloster würdige Feiern bereiten und nach außen hin ihm Ehre machen. Für sie bereicherte er die Literatur der Hymnen; für die Weihe der Äbtissin verfaßte er eine repräsentative Einführungsrede; in ihrem Namen richtete er nach dem Hof von Byzanz ein pomphaft feierliches Dankgedicht, als sie von dorther mit einer Reliquie beschenkt worden war. In allen diesen Fällen hat offenbar Radegunde selbst die Initiative gehabt. Zu dieser Pflege literarischer Repräsentation aber kommt bei Radegunde ein tiefes Verständnis für den inneren Gehalt und die seelische Bedeutsamkeit der Dichtung, wie wir es in dieser Zeit kaum noch bei einem andern Menschen finden. Sie bediente sich der Dichtung des Fortunatus, um in ernsten Momenten durch die poetische Rede nachdrücklicher auf Menschen zu wirken: so haben wir das Klagegedicht auf Gelesuintha, so den Brief an Amalafrid zu verstehen; als drittes Stück dieser Gattung ist hier noch das Gedicht an Artachis, ihren Neffen, zu nennen (App. 3), das Fortunatus gleichfalls in ihrem Namen verfaßte, um diesen Verwandten zur Treue zu ermahnen, nachdem sich gezeigt hatte, daß er der letzte Überlebende aus dem Hause der Radegunde war. Auf ihre Anregung geht auch sicherlich eine kleine religiös-moralische Mahnungsrede zurück, die Fortunatus an Agnes richtete, ehe sie zur Äbtissin geweiht wurde (App. 23). So war für Radegunde die dichterische Form etwas höchst Lebendiges, ein Mittel, großen Momenten des äußeren und inneren Lebens Weihe und Nachdruck zu geben. Sie selbst hat gedichtet; leider sind die Worte, mit denen Fortunatus dies erwähnt (App. 31, 17), zu unbestimmt, um uns den Charakter ihrer Verse genauer erkennen

---

in das XI 25 gehört. Denn sonst dürfte Fortunatus das Fest gewöhnlich in Poitiers gefeiert haben; seine Freundin ließ sich ja an diesem Tage nach der langen Reklusion zum ersten Male wieder sehen (vgl. VIII 6, 7; XI 2).

4. Bischof Domitian von Angers, den Fortunatus damals soeben besucht hatte, ist vor 572 gestorben (vgl. Krusch zu Gregor S. 808, Nr. 4; – Meyer S. 23). III 9 ist also wie XI 25 vor 572 gedichtet.

zu lassen: gewiß waren sie religiösen Inhalts. Aber auch die leichtere Dichtung liebte sie um der Form willen; wenn Fortunatus ihr immer wieder in Versen Grüße sandte, so geschah es offenbar, weil sie an dieser Kleinkunst eine besondere Freude hatte. Und an dieser Unterhaltung hatten zugleich die Nonnen Anteil. Keine Nonne sollte nach der Regel des Cäsarius[1] insgeheim Briefe empfangen; wenn Radegunde auch über jeden Verdacht erhaben war, so wird sie doch die Regel nicht durchbrochen haben, und insbesondere durfte die junge Äbtissin Agnes, die gleichfalls von Fortunatus mit Gedichten beschenkt wurde, die Briefe, die sie empfing, nicht geheimhalten. Wie der mündliche Verkehr des Dichters mit den Freundinnen, so spielte sich auch der briefliche offen vor den anderen Nonnen ab; er brachte ein heiteres Leben mit der Dichtung ins Kloster.

Diese Verfeinerung der Geselligkeit durch die Dichtung knüpft — ebenso wie das literarische Treiben der austrasischen Großen — ohne Zweifel an die römische Epistolographie an. Von dort her war man es gewohnt, daß ein freundschaftlicher, ja überschwenglich freundschaftlicher Briefverkehr mit einer gewissen Öffentlichkeit behandelt werden durfte — daß Briefe nicht nur als eine persönliche, sondern auch als eine literarische Angelegenheit galten. Nur war in Poitiers der Kreis, der die Briefe des Fortunatus an Radegunde kennen lernte, doch wesentlich enger begrenzt als unter den Literaten Südfrankreichs oder auch unter den Adligen Austrasiens; er reichte nicht über die Klostermauern hinaus. Der Öffentlichkeit hat Fortunatus diese Briefgedichte — wenigstens bei Lebzeiten der Radegunde — nur zum geringen Teile übergeben.[2] Und außerdem hatte dieser Briefverkehr alles Prunkhaft-Rhetorische abgestreift; er blieb in jedem Zuge persönlich empfunden.

Radegundes Verhältnis zur literarischen Form ist eng verwandt mit ihrer Stellung zur Natur und zur Freundschaft; es ist unbefangene Freude am Geistigen, an der lebendigen Empfindung. Diese Haltung schließt freilich eine radikale Abtötung des Sinnlichen in sich; ihre Unbefangenheit wird durch den ängstlichen Abschluß gegen die Triebnatur gemindert, und der Sturm ekstatischer Leidenschaft erschüttert sie beständig. Aber sie bedeutet doch ein reines innerliches Verhältnis zum Geistigen. Die Zerwühlung der religiösen Phantasie kann den Liebesreichtum, die persönliche Harmonie nicht zerstören, die ihr zu-

[1] Regula ad Virgines XXIII, Migne, S. L. 67, S. 111; Recapitul. III, a. a. O. S. 117. [2] Vgl. Meyer S. 27; dazu Exk. II 1.

grunde liegt. – Dulcedo heißt dem Fortunatus auch diese Harmonie. Er hat sie an Radegunde wieder und wieder gepriesen; er hat sie aber auch als den seelischen Kern der Jungfräulichkeit gefeiert (VIII 3, 305):

Quidve animum dulcem memorem, quem gratia pascit,
cum intra se populos viscera cara ferant?
pacificus, gaudens unus complectitur omnes,
stringit in affectu pectora cuncta suo.

Es ist eine weibliche Tugend, die hier vorschwebt, und die dulcedo, die Fortunatus an seinen austrasischen Freunden preist, ist nicht völlig das gleiche wie die hier gefeierte. Aber der Reichtum der Persönlichkeit ist hier wie dort der tiefste Wert des kulturellen Strebens, der innere Gewinn germanischer Menschen aus ihrer Berührung mit antiken Ideen.

2. FREUNDSCHAFTSDICHTUNG. BISCHOFSDIENST

In den ersten Jahren seiner Ansässigkeit in Poitiers hat Fortunatus seine besten dichterischen Kräfte dem Leben mit Radegunde und dem Dienst an Radegunde gewidmet; aber dieses Leben und dieser Dienst füllten ihn keineswegs aus. Nach wie vor fühlte er sich zu dem Kreise seiner austrasischen Freunde gehörig. Er schrieb ihnen Briefe in Prosa, die leider nicht erhalten sind – sie trugen gewiß ähnlichen Charakter wie die in den Epistulae Austrasicae überlieferten Briefe des Gogo und Dynamius selbst –, und in Momenten besonders lebhaften Gedenkens sandte er ihnen Verse, die er in der Sammlung seiner Gedichte aufbewahrt hat. Er durfte darauf rechnen, daß sie freudig aufgenommen wurden und ihm Ehre brachten; seine Gedichte gingen in Austrasien von Hand zu Hand und wurden von besonderen Liebhabern seiner Kunst abgeschrieben und gesammelt.[1] Auffälligerweise werden in diesen poetischen Briefen die Männer, denen er in Austrasien selbst in den Jahren 565–567 Gedichte widmete, durchaus nicht bevorzugt. Bodegisel und Dynamius sind überhaupt nicht unter den Adressaten; Lupus tritt erst ganz spät wieder auf. Dafür erscheinen andere Namen: Sigimund (VII 20. 21; App. 4)[2] – die Brüder Flavus und Euodius

[1] So ist der erste Teil der Blütenlese Fortunatischer Gedichte in dem Cod. Par. lat. 13048 (Σ) entstanden. Vgl. Exk. II 2.

[2] Die Zugehörigkeit zum austrasischen Freundeskreise bezeugen VII 20, 3f.: quisque viator adest properans Aquilonis ab axe, quamvis festinum sollicitando moror. – 21, 9 mittis mihi Rhene, parentes.

(VII 18. 19), offenbar Südgallier[1] — endlich Jovinus, dem Fortunatus schon 566 durch Dynamius Grüße sandte (VII 11. 12). An Gogo, mit dem er in Austrasien doch vor allem vertraut gewesen zu sein scheint, hat Fortunatus aus Poitiers nur ein Gedicht gesandt (VII 4). Dieses ist allerdings besonders zart. Der Dichter will zeigen, wie deutlich ihm das Bild des Freundes geblieben ist; er fragt die Wolken, wo Gogo sich wohl aufhalte, und schildert in dieser Frage die vielseitige Tätigkeit des Edelmannes am Hofe und auf seinem Landsitz. Und überhaupt tritt jetzt, wo Fortunatus fern vom Hofe weilt, die Innerlichkeit seiner Beziehungen zu den Freunden stärker hervor. Seine Briefe haben fast nur einen Gegenstand: den Wunsch, von dem Freunde zu hören, die Sehnsucht, mit ihm in Zusammenhang zu bleiben. Und diese Sehnsucht scheint vertieft zu sein durch die große innere Erregung, die sich dem Dichter im Verkehr mit Radegunde mitteilte; sie steigt bis zu den Krisen der Ekstase hinan, die Fortunatus in seinen großen Frauendichtungen darstellte. Immer wieder hören wir von Grüßen, in den Wind gehaucht.[2] Er fühlt in den Momenten, in denen er des Freundes gedenkt, eine tiefe Einsamkeit, und der Freund allein kann ihn daraus befreien; seine Seele ist ganz bei dem Freunde. Während der Kriege Chilperichs und Sigiberts[3] kamen einmal zwei der Freunde mit dem Heere Sigiberts in die Nähe von Poitiers: Sigimund und sein Bruder Alagisel; sie kündigten ihr Kommen bei Fortunatus an. Fortunatus begrüßte sie, als hätte er auf sie allein geharrt: sie seien ihm willkommen wie Regen dem verdorrten Lande; sie würden ihn fühlen lassen, daß er kein Fremdling im Lande sei (VII 21). Die leidenschaftlichsten Zeugnisse solcher Sehnsucht aber sind die Briefe an Jovin (VII 11. 12). Fortunatus hatte diesen vornehmen Provenzalen, der eine Zeitlang Herzog der Provence war, offenbar bei der Hochzeit Sigiberts kennen gelernt und verfolgte ihn seither mit Briefen. Jovinus antwortete anfangs, ließ aber nachher nichts mehr von sich vernehmen, und da Fortunatus auf seine Anfragen in prosaischer Rede ohne Erwide-

[1] Darauf scheint die große Bildung hinzudeuten, die Fortunatus VII 18, 15ff. dem Flavus — wohl scherzhaft übertreibend — zuschreibt. Daß die Brüder überhaupt zum Kreise der Freunde aus der austrasischen Zeit gehörten, geht aus den Gedichten selbst nicht hervor; ich möchte es aber annehmen, weil das Gedicht sich in der ersten Hauptgruppe der Fortunatischen Gedichte in der Hs. Σ findet. Vgl. Exk. II 2.

[2] VII 4 Eingang und Ausgang; 12, 83f.; 18, 8; App. 4, 5.

[3] Vgl. Meyer S. 90.

ung blieb, gab er der Gesandtschaft, die seine und Radegundes Schreiben nach Konstantinopel beförderte, einige Verse mit, die sie in der Provence an Jovinus abgeben sollte[1] (VII 11). Auch diese Mahnung half nicht; da sandte Fortunatus noch ein zweites Gedicht (VII 12). Es enthält zunächst ein poetisches Geschenk, eine Predigt über Vergänglichkeit und ewiges Heil, die recht gedankenarm und ganz gegen Fortunats sonstigen Brauch mit einem Schwall von berühmten Namen vollgestopft ist. An diese Predigt knüpft er ziemlich lose[2] eine sehnsüchtige Bitte um Nachricht an. Er mahnt den Freund an die Vergänglichkeit aller Dinge; er solle die Zeit nutzen, in der er ihm noch etwas

[1] Vgl. Exk. II 2. Der frühere Briefverkehr der beiden ist VII 11, v. 1–4 geschildert.

[2] Die Überleitung von der Betrachtung des Todes und der Unsterblichkeit (v. 1–60) zum Liebesvorwurf (v. 61–122) ist dürftig und schließt die Teile nicht zur Einheit zusammen, auch wenn man den unverständlichen Vers 61 nach den Konjekturen Leos und Meyers umgestaltet. Ich denke mir das Gedicht ähnlich entstanden wie III 9, VI 5, VIII 3 (siehe oben): ursprünglich wollte Fortunatus nur einen Mahnbrief schreiben; die Furcht, den Freund zu verlieren, erschütterte ihn und gab ihm den Gedanken ein, den Freund zu erinnern, daß das Leben kurz sei. Dieses Motiv aber verlangte eine selbständige Durchführung nach einer anderen Richtung hin: Fortunatus, dem religiöse Gedankengänge geläufig geworden waren, konnte nicht mehr von Vergänglichkeit sprechen, ohne auch des ewig Bleibenden zu gedenken. Damit freilich wurde die Predigt über die Vergänglichkeit fast ein eigenes Gedicht, und Fortunatus konnte den Zusammenhang mit dem eigentlichen Briefe nur mühsam herstellen. V. 63 (tempora lapsa vides neque longa silentia rumpis) weist wohl auf die Todesbetrachtungen zurück (v. 1–32), knüpft aber nicht an den Preis des ewigen Lebens (v. 33–60) an. – Meyer (S. 89) sucht eine Beziehung zwischen VII 12 und dem von Gregor IV 43 erwähnten Sturz des Jovinus (573) herzustellen. Fortunat wolle dem Jovinus zeigen, daß er seiner auch im Unglück gedenke, und wolle ihn mit dem Hinweis auf die Vergänglichkeit aller Dinge trösten. Aber zwischen dem politischen Mißgeschick des Jovinus und der Wahrheit, daß alle Menschen sterben müssen, besteht doch nur eine sehr lose Beziehung, und ich vermag eine Anspielung auf ein Ereignis, dessentwegen Jovinus getröstet werden müßte, nicht zu entdecken. Meyer verweist auf v. 110: „si tua rura colis, cur mea vota negas?“: wenn Jovinus auf einem Landgute sei, so heiße das so viel, daß er sein Amt verloren habe. Aber hohe Beamte durften ganz wohl einmal nach ihren Gütern sehen. Dort vermutet Fortunatus den Gogo (VII 4, 23); wieviel häufiger konnte Jovinus zu Hause weilen, dessen Amtsbezirk zugleich seine Heimat war. Meyer meint freilich, das Landgut sei das von Jovins Vater und Bruder, weil Fortunatus diesen am Schlusse Grüße sendet; aber das ist eine ganz unnötige Deutung.

sein könne. Er schildert ihm ferner seine eigene Liebe in der halbsinnlich glühenden Sprache des Nonnengebetes und des Briefes an Amalafrid. Er spricht von Träumen, in denen ihm das Antlitz des Jovinus erscheine und ihn peinige, indem es sich bald nähert, bald entfernt; er spricht von geheimer Zwiesprache, die er mit dem Abwesenden hält, von Umarmungen, in denen er sich ständig mit ihm vereinigt. Der Schmerz der Vereinsamung steigert seine Sehnsucht zu verzehrender Gewalt.

An diesen stürmischen Bekenntnissen befremdet eins: daß der Menschen so viele sind, die für Fortunatus das Höchste bedeuten, daß es in jedem Briefe scheint, als hinge sein Heil von der Freundschaft eines Menschen ab, und doch eine ganze Reihe von Menschen sich in diese Würde teilen. Daß die Frauen im Kloster seine Sehnsucht nach Freundschaft nicht ausfüllten, ist leicht verständlich. Der Verkehr mit ihnen hielt sich in den Grenzen religiöser Verehrung und kindlicher Zutraulichkeit. Wenn Fortunatus ihnen seine ganze Inbrunst widmete, so geschah es mit dem Verzicht, von ihnen, den Dienerinnen Gottes, völlig das gleiche zu erfahren. Die Freundschaft mit Männern versprach in dieser Hinsicht mehr. Daß aber die Sehnsucht nach dieser Freundschaft nicht an einem Menschen zu ersättigen war — das weist uns wieder auf das Phantasiemäßige, Suggestive im Gefühlsleben des Fortunatus. Sein Freundschaftskult eilt von Erinnerung zu Erinnerung; bald tritt dieser, bald jener der einstigen Gefährten vor sein geistiges Auge und läßt ihn alle Glut der Sehnsucht empfinden — oder doch träumen.

Die Beweglichkeit seiner zärtlichen Empfindung wird besonders deutlich an seinem Briefverkehr mit Herzog Lupus. Diesen Briefverkehr hat er sieben Jahre nach seiner Entfernung aus Austrasien, wie es scheint, ganz plötzlich angeknüpft. Lupus hatte einst dem Kreise seiner Freunde angehört, war aber nicht so wie andere Gegenstand seiner verzückten Zärtlichkeit gewesen. Das Lob, das ihm Fortunatus in Reims spendete, schilderte ihn als den harmonischen Menschen, den alle Welt liebt, war aber gemessener, weniger empfindsam im Ausdruck als andere Gedichte an Freunde und sprach nicht von besonderen innigen Beziehungen zwischen dem Herzog und dem Dichter. So war Lupus offenbar auch nicht unter denen, die Fortunatus von Poitiers aus mit Briefen bestürmte; wenn jemals ein Briefwechsel zwischen beiden bestand, so war er im Jahre 574 längst eingeschlafen. Damals nun muß

Lupus sich in dem Kriege Sigiberts gegen Chilperich besonders ausgezeichnet haben, und sein Ruhm muß bis Poitiers gedrungen sein. Diese Kunde rief dem Fortunatus den einstigen Verkehr mit Lupus wieder ins Gedächtnis; er sandte ihm ein Glückwunschgedicht (VII 8) und ließ ihn darin die Wärme persönlichsten Empfindens fühlen. Er feierte wiederum die seelische Größe des Lupus neben seiner politischen; er rühmte sich aber diesmal, sie einst besonders erfahren zu haben. „Die einen mögen deinen Kriegsruhm feiern, die andern deine richterliche Weisheit; mir aber wirst du immer der sein, denn ich lieben muß (ast ego te dulcem semper habebo, Lupe)." Und die Wärme des Gedichtes gewinnt noch an Wirkung durch die künstlerische Arbeit. Hier ist es Fortunatus noch einmal gelungen, das Gelegenheitsgedicht zu einer Darstellung von malerischem Charakter umzugestalten. Wie in der Klage um Gelesuintha spornt auch im Briefe an Lupus die heikle Natur der Aufgabe die Phantasie in Fortunatus an. Von den Tatsachen, die das Gedicht veranlaßten, von den Gefahren und Erfolgen des Lupus im Bruderkriege durfte er nicht reden; das verbot Radegundes versöhnlicher Sinn. Trotzdem wollte er gern dem Herzog deutlich machen, daß er an seinen Erfolgen innerlich teilnehme. Er fand einen Ausweg, indem er ein Gleichnis dichtete. Eine lange Eingangsrede schildert mit suggestiver Melancholie die Ermattung der Natur und des Wanderers an einem heißen Sommertage und erzählt dann, wie der Wanderer plötzlich Wald und Quelle findet und, am Orte der Erquickung ausgestreckt, Jubellieder anstimmt und singt, was er von Homer oder Virgil oder von Davids Psalmen im Gedächtnis hat. Dieses Bild des Wanderers, so deutet Fortunatus ganz rasch an, ist das Widerspiel der bedrückten Angst, die er für das Leben des kriegerischen Freundes bisher empfand, und der Freude, die ihm nun sein Wohlergehen bereitet, und sogleich geht er zu *seinem* Jubelliede, dem Lobspruch auf den Herzog über, der sich schließlich zu jenem Bekenntnis persönlicher Ergebenheit aufgipfelt.

Die Huldigung hatte den Erfolg, auf den sie letztlich hinzielte. Lupus antwortete und schickte sogar ein Geschenk. Fortunatus dankte ihm sehr bewegt in einem neuen Gedicht (VII 9); es war ihm wieder einmal, als sei er heimatlos gewesen, bis ihm Lupus durch sein Gedenken das Vaterhaus ersetzt habe, das er vor neun Jahren verlor.[1]

---

[1] Die Motivation der Gedichte VII 8. 9, die ich hier versucht habe, wird

In Westfrankreich hat Fortunatus einige neue Freunde in den Kreis seiner zärtlichen Verehrung aufgenommen. In Poitiers selbst freilich fand Fortunatus außerhalb der Klostermauern kaum einen Menschen, der ihn zu einem huldigenden Gedichte begeistert hätte. Von Welt-

zunächst willkürlich scheinen; aber sie darf sich auf eine geschlossene Reihe von Hinweisen berufen:

1. VII 9 ist, nach v. 7 (Exul ab Italia nono, puto, volvor in anno), 573/74 geschrieben, da Fortunatus 565 aufgebrochen ist.

2. Weder hier noch in VII 8 gedenkt Fortunatus eines früheren Briefverkehrs. Ja, es ist deutlich, daß ein solcher wenigstens in den letzten Jahren nicht stattgefunden hat. In VII 8 hätte Fortunatus unter den Liebesbeweisen des Lupus auch Briefe aufzählen müssen, wenn er welche erhalten hätte; statt dessen spricht er bloß von dem Wohlwollen des Lupus im persönlichen Verkehr „cum peregrina meos tenuit Germania visus" (v. 49). Und in VII 9 würde Fortunatus dem Herzog nicht so überschwenglich für die Guttat seines Grußes danken, wenn dieser Gruß nur der letzte in einer langen Folge gewesen wäre: er dürfte dann nicht sagen, daß ihm erst dieser Gruß seine Heimat ersetzt habe. Zwischen VII 8 und VII 9 steht also der erste und vielleicht einzige Brief, den Lupus an Fortunatus geschrieben hat.

3. Da mit diesem Brief ein Geschenk verbunden war, so ist es nur wahrscheinlich, daß Lupus sich durch Fortunats Huldigung zu diesem Dank verpflichtet fühlte. VII 8 ist also kurz vor VII 9 geschrieben, d. h. gleichfalls 573/74.

4. Fortunatus muß eine besondere Veranlassung gehabt haben, dem Lupus so nachdrücklich zu huldigen, wie er in VII 8 tat. Ohne solchen Anlaß wäre das stürmische Bekenntnis doch recht deplaziert gewesen. Die Stelle v. 31 f.:

„Sic ego, curarum valido defessus ab aestu
Noscens te salvum fonte refectus agor"

würde für sich allein diesen Anlaß nicht genauer kennzeichnen, da ja Fortunatus oft sagt, daß er dauernd um seine Freunde besorgt sei. Aber aus v. 57:

„Nunc quoque pro magnis quis digna rependat honoris"

geht hervor, daß Lupus sich soeben sehr ausgezeichnet hat, und diese Auszeichnung ist offenbar eine kriegerische, also eine gefahrvolle gewesen. Denn daß Fortunatus die Gelegenheit, bei der Lupus sich auszeichnete, nicht näher namhaft macht, haben wir bestimmt so aufzufassen, daß eine größere Eingängigkeit peinlich war. Und damit werden wir unmittelbar an den Krieg Sigiberts gegen Chilperich erinnert, der durch den Angriff Theodeberts auf Poitiers (573) herausgefordert wurde und 574 begann (Gregor, H.F. IV 47. 49). Damit gewinnen wir auch eine genauere Datierung. 574 sind VII 8 wie 9 geschrieben. – Man wendet vielleicht gegen Punkt 2 dieser Beweisführung ein, daß doch die Verse VII 8, 47 f.: „Ut recreat mundum veniens lux solis ab ortu, Inlustrant animum sic tua verba meum" auf einen Brief des Lupus

leuten ist wohl überhaupt höchstens einer hinzugekommen: Gunduarius, der Patrimonialverwalter der Königin[1] — wenn dieser nicht auch schon in Austrasien mit Fortunatus befreundet war. Fortunatus feiert auch ihn als Urbild der dulcedo: sein Geist sei ganz übergossen von dulcedo; seine Seele strahle heiter ohne den Schatten eines bösen Gedankens (VII 17, 7 f.). Zahlreicher sind die geistlichen Freunde. An den Diakon Ragnemod, seinen „Rucco", der später Bischof von Paris wurde (III 26), und an einen Hilarius, dessen geistliche Würde nicht näher bezeichnet ist (III 16), hat Fortunatus ähnlich hingebungsvolle Gedichte gerichtet wie an die Freunde im Osten; daneben stehen noch eine Anzahl kleiner, ruhiger gehaltener Gedichte an andere Kleriker. Auch unter den Bischöfen Westfrankreichs ist einer, gegen den er diesen vertraulichen Ton findet: Felix von Nantes; in einem Briefe an ihn (V 7) träumt er von ihm als „der süßen Beschwernis seiner Seele" (v. 4) und träumt von heiteren Stunden, die er mit ihm am Ufer der Loire verbringen möchte.

Felix ist der einzige unter den Bischöfen des Reiches, mit dem Fortunatus so brüderlich zärtlich redet. Im übrigen ist sein Verkehr

---

zurückzuweisen scheinen. Aber dieser Meinung widerspricht der Aufbau des Gedichtes; Fortunatus würde ausdrücklich danken, wenn Lupus ihm geschrieben hätte. Jene Verse gehören eng zu den vorangehenden: „Lucifer ut radiis sic mihi mente nites"; sie bedeuten: deine Worte, die ich einstmals in Germanien vernahm, erquicken mich heute noch in der Erinnerung. Nachricht von Lupus' Taten und Ergehen hatte Fortunatus offenbar von Sigimund erhalten, der ja während des Bruderkrieges nach dem Westen kam (vgl. oben zu VII 21). Auf Nachrichten, die Sigimund vermittelte (und zwar brieflich: tuba missa, v. 5), verweist ausdrücklich der Brief an Magnulf, den Bruder des Lupus VII 10. Auch dieser Brief setzt keine frühere Korrespondenz voraus; er ist anscheinend gleichzeitig mit VII 8 oder 9 abgesandt, freilich in eine andere Landschaft, nach dem Rheine (v. 3), wo Magnulf, der es in den letzten Jahren zur Grafenwürde gebracht hat, friedlich seines Richteramtes waltet (v. 9–18). Auch hier ist angedeutet, daß Lupus indessen im Felde steht. Vgl. den Wunsch am Schlusse: Gott gebe Dir den zurück, den ich ebenso liebe wie Du. Das bezieht sich auf Lupus, dessen Name unmittelbar vor diesem Ausruf (v. 20) genannt wird.

[1] Meyer S. 14 macht aufmerksam darauf, daß dieses Amt den Gunduarius als einen Beamten Sigiberts in Westfrankreich kennzeichnet, wo Brunhilde ihr Erbe aus der Morgengabe der Gelesuintha besaß. An Poitiers als Wohnsitz würde ich nicht in erster Linie denken, eher an Bordeaux, das doch zu den fünf Städten gehörte, die der Brunhilde nach Guntrams Schiedsspruch aus der Morgengabe ihrer Schwester zugefallen waren.

mit den höchsten geistlichen Würdenträgern nicht auf den Ton des Freundschaftskultes gestimmt. Gleichwohl haben die höfisch-geselligen Beziehungen, die er in Austrasien angeknüpft hatte, in diesem Verkehr ein eigentümliches Widerspiel. Fortunatus findet bei den Bischöfen — denen er namentlich im Dienste der Radegunde nähertrat — einen Ersatz für die Reize des Hofpoetentums, die er in Austrasien kennen gelernt hatte und seither entbehren mußte.

Die Kirche hatte in der Spätzeit des römischen Reiches eine eigentümlich zweideutige Stellung zur literarischen Kunstübung eingenommen.[1] Einerseits hatte die asketische Strömung bewirkt, daß man sich in klerikalen Kreisen nicht gern zu literarischen Neigungen bekannte. Es schien einer heiligen Gesinnung unwürdig, der Eitelkeit der Rhetorik und weltlichen Dichtung zu frönen; Kunstliebe war Weltliebe, und die Liebe geistlicher Männer sollte nicht von dieser Welt sein. Immer wieder versicherten darum die geistlichen Schriftsteller, sie legten keinen Wert auf schöne Sprache; sie wollten den Jüngern Christi nachfolgen, die ungebildete Fischer waren, nicht prunkende Rhetoren. In dieser Abweisung des künstlerischen Stiles lag ein ganz richtiges psychologisches Urteil: die Literatur war zu jener Zeit tatsächlich nur ein Werk der Eitelkeit; was als künstlerisch galt, war nicht die schöpferische Ursprünglichkeit, sondern der blendende, prunkende Vortrag, die Manier des vollklingenden Redeaufbaus und der Schein der Gelehrsamkeit: als künstlerisch galt das, was man in der Rhetorenschule lernte. Aber eben diese formale Kunstübung gehörte doch zum guten Ton der vornehmen Gesellschaft, und die Geistlichkeit war zu eng mit dieser Gesellschaft verwachsen, um sich von der allgemeinen Bildungsauffassung loszureißen. Die Bischöfe waren ja auch in der Regel selbst aus der Rhetorenschule hervorgegangen. So ist denn auch in den Schriften, Predigten und Briefen der Bischöfe jener Zeit viel Rhetorik enthalten, auch wenn sie es selbst nicht zugeben möchten. Die asketische Verleugnung der Rhetorik hat aber schließlich doch auf die Pflege des Stils ungünstig eingewirkt. Als mit dem römischen Imperium auch die Rhetorenschulen in Gallien verfielen[2] und schließlich ganz zu wirken

[1] Vgl. O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Bd. IV, Kap. 5. — C. F. Arnold, Caesarius von Arelate, 1894, S. 84ff. — G. Kaufmann, Rhetorenschulen und Klosterschulen, 1869, S. 42.

[2] Daß im 6. Jahrhundert keine Rhetorenschulen mehr in Gallien bestanden, hat M. Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin, p. 91—100, überzeugend dargetan.

aufhörten, fehlten der Kirche die Kräfte, die die Tradition des guten Stils aufrechterhalten konnten; es ist bekannt, wie Gregor von Tours darüber klagt, daß zu seiner Zeit die Studien darniederlägen. Zu eben dieser Zeit inmitten des Verfalls der Sprache und Stilkunst macht sich aber stellenweise eine eigentümliche Umwendung in der Stellung der gallischen Bischöfe zum Bildungsehrgeiz geltend: man beginnt, ganz offen, soweit man es noch kann, die Dichtung und Rhetorik zu pflegen. Freilich, die heidnischen Autoren erfahren keine Wiederbelebung; aber unter Christen gilt es als höchst ehrenvoll, stilistisch zu glänzen und gute Verse zu schreiben. Offenbar beginnen die Bischöfe, sich gegenüber dem Vordringen der Germanen als Vertreter der alten Kultur zu fühlen. Einst rief Bischof Apollinaris Sidonius den vornehmen Römern angesichts des Verfalls der Reichsmacht zu, jetzt seien die literarischen Studien das einzige Zeichen wahren Adels, da die staatlichen Ehrenstellen geschwunden seien, die vordem den Edlen vom Geringen unterschieden. Jetzt, am Ende des 6. Jahrhunderts haben die Studien aufgehört; aber der Eifer, studiert zu scheinen und den Glanz der Kunst zu erhaschen, regt die Erben der römischen Kirche auf: sie wollen die Tradition der römischen Bildung aufrechterhalten.

Charakteristisch für diese Bewegung ist ein bekannter Vorfall auf der Synode zu Mâcon von 585. Der Bischof Prätexatus von Rouen trug damals seinen Amtsbrüdern Predigten vor, die er selbst verfaßt hatte. Ihre Sprache war — nach Gregors Zeugnis — im allgemeinen von priesterlicher Würde und Gesetztheit; aber sie erhielt doch nur geteilten Beifall: denn einzelne Bischöfe fanden, es sei wenig Kunst in ihr.[1] Ein weiteres Dokument dieser Denkweise ist der Brief Papst Gregors des Großen an Desiderius von Cahors, in dem der Bischof beschuldigt wird, die christliche Gesinnung zu verleugnen und heidnischen Göttern zu frönen, weil er seinen Schülern eine gute grammatische Bildung zu geben suchte[2]; man merkte in Rom das Aufleben des literarischen Eifers. Ein Dokument dieser Bewegung ist aber vor allem auch die literarische Tätigkeit des Fortunatus für die gallischen Bischöfe, die drei Jahrzehnte vor diesem Briefe liegt. An den verschiedensten Bischofshöfen hat man Wert darauf gelegt, sich von ihm mit kleinen gefälligen Gedichtgaben unterhalten zu lassen, wenn er als Gast anwesend war. Ihn hat diese Anregung zu kleinen maleri-

[1] Gregor, H. F. VIII 20.
[2] M. G. Epp. II 303. Vgl. Kaufmann, Rhetorenschulen S. 77.

schen Poesien inspiriert: sie belebte seine Fähigkeit, den Stimmungsreiz einer Landschaft oder eines festlichen Momentes wiederklingen zu lassen, eine Fähigkeit, die nahe mit seiner suggestiblen Natur zusammenhängt und die wir schon in kleinen Briefen an Radegunde und im Briefe an Herzog Lupus wirksam gesehen haben. Wir haben auch die schönste der für Bischöfe verfaßten Schildereien schon kennen gelernt: die Darstellung des Frühlingsmorgens, die das Ostergedicht an Felix von Nantes einleitet. Daneben stehen eine Anzahl kleinerer Landschaftsbilder, die nicht aus einem zeremoniellen Anlaß, sondern nur für die Unterhaltung eines Bischofs und seiner Umgebung entworfen sind, „Gastgeschenke", wie sie Wilhelm Meyer treffend nennt. Hierher gehört zunächst die noch in der Zeit seines austrasischen Aufenthalts verfaßte Schilderung der Burganlage des Bischofs von Trier (III 12). Die ersten Zeilen halten hier die einsame Lage der Burg auf einem steil abfallenden Felsen über der Mosel bildhaft fest; Fortunatus sieht eine Bewegung vor sich, in der der Burgberg sich hebt und seine Umgebung zurückweicht. Mit der gleichen Freude an der subtilen Erfassung landschaftlicher und genrehafter Reize schildert er für Leontius von Bordeaux die drei Villen dieses Bischofs (I 18—20) und den Fluß Egircius, in dem die Fische für die bischöfliche Tafel gefangen werden (I 21): namentlich das letztgenannte Gedicht dringt — trotz seiner eigentlich scherzhaft-karikaturistischen Absicht — tief in Stimmungen der Natur: die ermattende Wirkung der Dürre, die fortreißende Wucht der Flut werden in ihren Wirkungen fast sinnlich fühlbar. — Am bischöflichen Hofe von Paris wurde Fortunatus bei einem Besuche[1] um ein Gedicht bestürmt; hier verband er die Stimmungsmalerei mit der artigen Schmeichelei und schilderte die feierlich erhebenden Eindrücke des Morgengottesdienstes in der Kathedrale, vor allem des Chorgesanges; die Mischung der alten und jungen Stimmen im Wechsel der Rhythmen wird mit feinen spielenden Gleichnissen charakterisiert (II 9). Bertram, der Nachfolger des Leontius[2], erhält die Darstellung eines gemeinsam bestandenen Abenteuers auf einer Wagenfahrt zum Geschenk (III 17). Auch den Kirchenfesten der Bischöfe

[1] Auf der Durchreise von Austrasien nach Poitiers, wie Meyer (S. 16) vermutet.

[2] Daß der Name Bertechramus in III 17 und 18 nicht den Bischof von Le Mans, sondern den von Bordeaux bezeichnet, hat Meyer S. 83 nachgewiesen.

kommt dieser Eifer des Dichters zugute: für die Einweihung von Kirchen verfaßt Fortunatus Weihesprüche, die die Bedeutung des Moments zusammenfassen.[1]

Aber die geistlichen Herren wollten nicht nur poetisch unterhalten sein; sie wollten auch ihre Bildung und ihre Schriftstellergröße anerkannt sehen. Fortunatus verstand dies und spendete ihnen das Lob, nach dem sie begehrten. Dem Felix von Nantes versichert er, sein Brief habe ihn durch seine Beredsamkeit förmlich niedergeschmettert (III 4). Bertram von Bordeaux erhält das Lob, das Gedicht, das er dem Fortunatus sandte, sei gewaltig wie ein Meer (III 18) — obwohl Fortunatus gleich hinzufügt, einige Entlehnungen und einige metrische Fehler habe er doch darin tadeln müssen. Die Bischöfe Domitian von Angers und Germanus von Paris, für die Fortunatus die Lebensgeschichte ihrer Ortsheiligen verfaßt, empfangen in den Einleitungsreden dieser Schriften die Zusicherung, sie selbst würden es viel besser gemacht haben, und Fortunatus schäme sich eigentlich, seine Kunst vor ihnen zu zeigen.

An diesen Schmeicheleien gewahren wir aber auch schon die ganze Hohlheit und Brüchigkeit der Bildung der Bischöfe, von der Fortunatus soviel Wesens machte. Wenn die Bischöfe und ihre Geistlichkeit so sprachgewandt waren, wie ihr Günstling glauben macht, warum wandten sie sich denn an den Fremden; warum schrieben sie denn nicht selbst ihre Heiligenleben, zumal doch dieser Zweig der Literatur schon seit Sulpicius Severus darauf Anspruch machte, nicht mit der ganzen Schärfe ästhetischer Kritik behandelt zu werden? Hier ist der Punkt, auf den Gregors Klage über den Verfall der Kunst in seiner Zeit den Finger legt: man ist nicht mehr fähig, das Sachliche zu leisten, gut zu erzählen. Die Bildung, die sich in kirchlichen Kreisen fortgeerbt hat, reicht gerade dazu, Phrasen zu machen und mit dem hergebrachten rasselnden Klange der rhythmischen Satzschlüsse zu versehen. Die Konzentration auf eine ernsthafte darstellerische Aufgabe bringt man nicht zuwege.

[1] Vgl. Meyer S. 47–56, zumal S. 53. – Daß indessen jedes Gedicht auf eine Kirche eine Rede, keines eine Inschrift sei, wie Meyer behauptet, scheint mir nicht erwiesen. Außer I 2 (vgl. oben S. 13) haben auch I 5 und 11 den charakteristischen Inschrifteneingang. Die beiden Schlußverse von I 5 passen freilich nicht auf eine Inschrift; aber vielleicht gehören sie gar nicht zu dem Gedichte, sondern stellen nur eine briefliche Notiz dar, mit der Fortunatus das Gedicht begleitete, als er es an Gregor übersandte.

Und die Mehrzahl der Bischöfe besaß nicht den Mut Gregors, der das Bewußtsein seiner künstlerischen Schwäche besiegte und das, was ihm zu erzählen wert schien, aufschrieb, wie er es vermochte, damit es nicht verloren ginge. Die Bischöfe, die dem Fortunatus Heiligengeschichten zu schreiben auftrugen, wurden durch eine bittere Notwendigkeit zu ihm geführt. Es war notwendig, den Ruhm der Patrone zu bewahren, und die Wertschätzung, die jetzt wieder auf die schöne Form gelegt wurde, verlangte, daß es möglichst kunstvoll geschah; aber man hatte in der eigenen Kirche niemand, der das hätte selbst vollbringen können, und wandte sich darum an den Fremden. Das hinderte aber nicht, daß wenigstens einzelne dieser Bischöfe stolz auf ihre brockenhafte Rhetorik blickten. Fortunatus versicherte dem Bischof Domitian von Angers, als er ihm die verlangte Geschichte des Heiligen Albinus schickte: hätte Domitian zu Ciceros und Cäsars Zeiten gelebt, so hätte Rom doch angstvoll zu der gallischen Beredsamkeit aufsehen müssen (§ 6). Und dem Kleriker, den ihm Domitian schickte, um ihm das Material für die Vita mitzuteilen, rühmt Fortunatus noch besonders nach, wie gut er die Sache vorgetragen habe; er habe sogar an einzelnen Stellen noch besondere Schönheit in die Erzählung gelegt (§ 5). So muß das geringste Können herhalten, um als künstlerische Großtat gerühmt zu werden. Wir dürfen vermuten, daß Fortunatus wußte, wie er zu schmeicheln hatte, und daß Domitian das Lob für sich und seine Geistlichkeit gern annahm.

Wenn hier der Bildungsstolz nach einem bereitwilligen Höfling verlangte, so wirkte bei anderen Bischöfen das Herrscherbewußtsein und das Heiligkeitsbewußtsein, das sie sich in ihrer Stellung erwarben. Als Teilhaber an der Hierarchie der Heiligen waren sie begierig nach dem Abglanze der Heiligkeit; als Herren des Volkes, denen die Aufgabe der Heilsvermittelung, das Recht der geistlichen Züchtigung und die Fürsorge für das Heer der Armen oblag, als Gebieter über große Kirchengüter und zahlreiche Hintersassen und als Schutzherren ihrer Residenzstädte, als Macht im Staate und gegebenenfalls auch als Zensoren seiner Autorität, beanspruchten sie Verehrung, wie sie Heiligen und Fürsten gebührte, und die Verehrung durch den Dichter versprach den dauerhaftesten Ruhm. Diese Verehrung in Worte zu bringen, hatte Fortunatus schon in Austrasien gelernt. In der Zeit nach seiner Niederlassung in Poitiers hat er einzelnen Bischöfen noch deutlicher und zum Teil regelmäßig die Dienste eines Panegyrikers geleistet, und er hat

sich dieser Aufgabe mit der Begeisterung des leidenschaftlichen Höflings zugewendet. Den Felix von Nantes pries er als den Genius, der dem äußersten Westen der bewohnten Welt das gleiche Licht gebe wie die Sonne dem äußersten Osten (III 8); als Felix einen Arm der Loire bei Nantes ableiten ließ, feierte er ihn in gigantischen Bildern als Umstürzer der Natur (III 10). Leontius von Bordeaux suchte seinen Namen durch eine umfassende Bautätigkeit zu verewigen; Fortunatus förderte seinen Ruhm, indem er Weihesprüche für die neu errichteten Kirchen verfaßte, und er rühmte ihn auch einmal zusammenfassend als den Mann, dem zuliebe die Kirchengebäude sich von Flammen verzehren ließen, um durch ihn herrlicher zu erstehen, und als einen Bischof, mit dem überhaupt kein anderer verglichen werden könne (I 15). Dem Leontius zu Ehren dichtete er auch ein Triumphlied im hymnischen Versmaß, das dem Bischof offenbar von einem Chore getreuer Geistlicher und Bürger vorgetragen werden sollte; es besingt zwei frohe Begebnisse, die gleichzeitig erfolgten: der Bischof war totgesagt worden und ein Nebenbuhler hatte daraufhin seinen Platz mit unkanonischer Eigenmächtigkeit in Anspruch genommen; aber Leontius war dann plötzlich wieder erschienen und der Usurpator hatte weichen müssen (I 16).

Die innere Haltung, die Fortunatus in diesem Höflingsdienst einnahm, geht besonders charakteristisch aus seinen Prosaschreiben an Bischöfe hervor. Sie sind berüchtigt durch ihren verkünstelten Stil. Ihre Sätze sind mit hochtrabenden Ausdrücken vollgestopft; ihr syntaktisches Gefüge wird durch vielfache Verknotung der Satzteile undurchsichtig gemacht. Fortunatus, der seinen Versen immer einen leichten Fluß zu geben weiß, befleißigt sich in Prosa der größtmöglichen Dunkelheit. Er hat diese Schreibweise kaum aus der Heimat mitgebracht; er nahm in ihr den gallischen Kurialstil auf und trieb ihn auf die Spitze. Aber das Streben nach dieser Virtuosität hängt doch auch innig mit seinem tiefen Drange nach Begeisterung zusammen. Er will in seiner Briefprosa sich und den Empfänger durch den Wortschwall in einen verwirrten Rauschzustand versetzen. Er schätzt diesen Kunsterfolg ungemein; er lobt ihn gern an den Prosaleistungen anderer, namentlich an den Briefen, mit denen ihn Bischöfe beehren. „Durch die wogenbrechenden Fluten Eurer Beredsamkeit“, so schreibt er an Felix von Nantes, „wurde ich übergossen wie durch die Salzflut, die sich am Widerstande der Felsen bricht.... Wenn ich die

einzelnen Worte betrachtete, die Eure Rede wie mit Trompetenklang vortrug und die gleichsam mit Sternenglanz übergossen waren, so war es, als berührtet Ihr mein Gesicht mit dem helleuchtenden Lichte gleißender Strahlen; die dämmernden Augen, die Ihr mir mit Donner geöffnet hattet, schlosset ihr durch Blitz .... Die Tiefe Eurer Rede endlich ließ mich Unkundigen an den Kreuzwegen Eurer Worte umherirren wie zwischen den Klippen der Echinaden; nur kam mir zugleich von Euch selbst her eine Leuchte entgegen, die mir den Weg wies" (III 4, § 2 f). Am Stile des Bischofs Martin von Bracara in Galicien lobt Fortunatus ausdrücklich die Verschnörkelung. Selten nur trenne hier ein Punkt die Sätze; „die Weinlaubsprossen der Periode" ergössen sich, wohin der Schreiber sie leiten wolle, und nur die „scharfe Sichel des Kommas" teile sie zuweilen ab, damit an manchen Stellen der Schatten nicht gar zu üppig werde und das Auge sich immer an den fruchtbeladenen Zweigen erfreue, d. h. Martin schreibe so überladen wie nur irgend möglich. Das hat denn auch die Folge, daß Fortunatus den Brief des Martin „eher schlürft als liest", daß ihn dieser „fast in jedem Buchstaben mit seiner reich gewürzten Rede trunken macht" (V 1, § 6 und § 3). Diese Lobreden erstreben in ihrem stilistischen Aufbau dasselbe, was sie an fremder Rede loben: die Betäubung des Geistes durch den Schwulst. Diese Absicht ist dem ekstatischen Drängen seiner Poesie nahe verwandt; sie sucht nur einen Rausch anderer Art: sie sättigt sich nicht am Überirdischen, an Qualen und Entzückungen der Leidenschaft, sondern will nichts als den Rausch, als den Wirbel und Flitter der Rede. Ein tieferes persönliches Erlebnis müßte in solchem Redeschwall zerfließen. Fortunatus kann in diesen Briefen im allgemeinen nicht mehr zustande bringen als grotesk aufgeblasene Höflichkeitsphrasen, wie wir sie eben gehört haben. Es gilt einerseits, die Geistesgröße des Adressaten in der Glorie der höchsten Superlative aufsteigen zu lassen, andererseits sklavische Ergebenheit im Pathos leidenschaftlicher Erschütterung auszudrücken und das Bewußtsein der geistigen Unwürdigkeit und Unfähigkeit so kokett in künstlerische Wortspiele einzuhüllen, daß der Empfänger des Briefes sich veranlaßt sieht, der Bescheidenheit des Schriftstellers zu widersprechen und seine Kunst aufs höchste zu loben.[1]

---

[1] Vgl. außer III 4 und V 1 die Briefe an Euphronius (III 1. 2) und Gregor von Tours (Vorreden zu den Gedichten und V.M.; V 5a; VIII 12a) und die Widmungsepisteln der Prosaviten. Eine andere Bestimmung als die hier bezeich-

Diese Aufgabe der captatio benevolentiae erfüllen namentlich auch die Widmungsbriefe, die Fortunatus seinen Heiligenleben in Prosa voranschickt. Die durch solche Briefe eingeleiteten Schriften selbst stellen, wie erwähnt, eine andersartige Gattung literarischer Dienstleistung an die hohe Geistlichkeit dar. Bald nach seiner Niederlassung in Poitiers brachte er dem Bischof Pascentius und dem Klerus der Stadt eine Erzählung der Wunder zum Geschenk, die am Grabe des Hilarius, des Ortsheiligen, geschehen waren. Die Gabe wurde dankbar aufgenommen; bald mußte Fortunatus auf den Wunsch des Bischofs eine Lebensbeschreibung des Heiligen hinzufügen.[1] Später wünschten auch an anderen Orten die Amtsnachfolger heiliger Männer, den Ruhm ihrer Vorgänger durch Fortunatus gefeiert zu sehen. Als er nach Nantes zur Osterfeier reiste, traf er mit Bischof Domitian von Angers zusammen; dieser lud ihn gastfreundlich zu sich und ließ sich sogleich eine Lebensbeschreibung des wundertätigen Albinus, der erst etwa 20 Jahre tot war, versprechen; Fortunatus verfaßte sie bald darauf, nachdem ihm Domitian das Material zugesandt hatte.[2] Germanus von Paris gab ihm den Auftrag, das Wenige, was man an seinem Bischofssitze von dem Heiligen Marcellus wußte, zusammenzufassen. Das Leben eines Einsiedlers hatte Fortunatus in der Vita Paterni zu beschreiben. Er verfaßte sie auf den Wunsch des Abtes Martianus, dessen Kloster von Paternus begründet war. Ob dieses Buch noch mit den anderen genannten in das erste Dezennium seines Aufenthalts in Poitiers gehört, steht nicht fest.

In allen diesen Schriften verhält sich Fortunatus gegenüber dem Stoffe, der ihm überliefert wurde, schriftstellerisch sehr zurückhaltend. Er versucht im allgemeinen nicht, ihn durch ausführliche anekdotische Schilderung auszugestalten; er belebt und verlängert den Bericht lediglich durch emphatische Betrachtungen über die Vortrefflichkeit der

---

nete hat nur der Brief V 6a an Syagarius von Autun, der das Formprinzip des mitgesandten Carmen figuratum künstlich umschreibt und den Anlaß der Übersendung erklärt.

[1] Dieses Folgeverhältnis der dem Hilarius gewidmeten Schriften legt Reinkens dar (Hilarius von Poitiers, 1864, S. XXI). Fortunatus gesteht im Liber de virtutibus, daß er von den Wundertaten, die Hilarius bei Lebzeiten ausführte, nichts wisse (II § 5); in der Vita erzählt er mehrere solche Wunder des lebenden Hilarius. Er hat also erst nach Abfassung der Virtutes das Wundermaterial für die Vita erlangen können.

[2] V. Albini, Prolog; dazu XI 25. Vgl. oben S. 63.

Heiligen und über die symbolische Bedeutsamkeit ihrer Wunder. Der Stil ist durchsichtiger als in den Briefen, erstrebt aber gleichwohl rhetorischen Glanz; die rhythmischen Satzschlüsse fallen ins Ohr, Gleichklänge werden gesucht und verleihen auch diesen unpersönlichen Schriften das schillernde Äußere, das Fortunatus seinen Dichtungen zu geben liebt. Tiefer hinein in seine dichterische Welt führt eine Episode aus der Vita Hilarii. Hier hat Fortunatus eine Legende nacherzählt, die im Geiste nonnenhafter Mystik erfunden ist. Hilarius ermahnt seine Tochter Abra in einem Briefe, sich zur Himmelsbrautschaft vorzubereiten; später, als er sie der höchsten Seligkeit würdig findet, bewirkt er durch sein Gebet ihr frühes Sterben. In der Wiedergabe des Briefes ist Fortunatus willkürlicher verfahren als sonst in den Heiligengeschichten dieser Zeit. Angeblich ist zwar das Regest nach dem Original des Schreibens angefertigt, von dem Fortunatus sagt, daß es in Poitiers als ein heiliges Geschenk aufbewahrt werde (Vita Hilarii § 19). Aber die pretiöse Schwülstigkeit der Briefskizze in der Vita verrät, daß ihr erst Fortunatus die sprachliche Gestalt gegeben hat. Der Himmelsbräutigam ist so schön wie Rosen und Lilien; seine Augen leuchten wie Edelsteine, sein Gewand wie Schnee; seine Weisheit ist schier unfaßbar, sein Liebreiz so süß wie Honig, und ein milder Duft geht von ihm aus.[1] Dieses Bild ist im Geiste der Weiherede an Agnes und der Ge-

[1] VI § 19. Über die Entstehung des Passus und den Ursprung der Abralegende überhaupt ist schwer zu urteilen. Von dem Briefe des Hilarius an seine Tochter gibt es noch eine zweite Überlieferung; es ist eine moralische Epistola Hilarii ad Abram filiam erhalten, die sich für die Originalfassung jenes Briefes ausgibt (Migne, S. L. 10, S. 549–552). Diese Epistola ähnelt dem Regest des Fortunatus und weicht doch wesentlich von ihm ab. Hilarius erzählt der Tochter, wie er von einem Jüngling gehört habe, der ein Kleid und eine Perle von unschätzbarem Werte besitze; er sei zu diesem Jüngling hingewandert und von der Schönheit seiner Erscheinung geblendet hingesunken. Der Jüngling habe ihn durch die Umstehenden fragen lassen, was er begehre; da habe er geantwortet: er wünsche sehnlichst für seine Tochter, die er unsäglich liebe, das Kleid und die Perle zu erhalten, die der Jüngling besitze. Der Jüngling habe darauf lange seine rechte Meinung geprüft und ihn schließlich Kleid und Perle sehen lassen, deren Glanz wirklich überwältigend war. Da habe ihm einer der Umstehenden gesagt: „Ich sehe, du bist ein guter Vater. Aber Kleid und Perle haben noch andere Vorzüge. Jenes ist unverwüstlich; diese feit gegen Alter, Krankheit, Tod.“ Darauf habe er noch heftiger nach diesen Gütern verlangt; er müsse unglücklich werden und Abra müsse verderben, wenn sie die Kostbarkeiten nicht erlange. Der Jüngling habe dann endlich das Geschenk verheißen, aber unter einer Be-

dichte aus dem Freundschaftskult entworfen; aber seine Süßigkeit wirkt unangenehmer als die der Dichtungen. Fortunatus hat das Heilige oft handgreiflich versinnlicht; aber nirgends wohl hat er die Gottheit selbst so irdisch gemacht wie in dieser Schilderung. Sie hat dabei nicht einmal die plastische Kraft seiner poetischen Bilder; ihre einzelnen Momente sind nur Steigerungen konventioneller Prädikate. Die Prosadarstellung läßt hier die Schlaffheit und Unkräftigkeit, mit der die Phantasie des Fortunatus außerhalb der Stunden dichterischer Erregung behaftet ist, deutlich hervortreten.

3. GREGOR VON TOURS. DIE VITA MARTINI

Der Anteil, den die Bischöfe des Frankenreiches an der Kunst des Fortunatus nehmen, zeigt uns nach dem austrasisch-provenzalischen Kreise und nach dem Kloster der Radegunde an einer dritten Stelle

---

dingung: wer Kleid und Perle haben wolle, dürfe keinen anderen Schmuck tragen. Das sagt nun Hilarius seiner Tochter zur Mahnung: sie solle fortan jeden Schmuck ablehnen. Dafür wolle er ihr künftig noch genauer sagen, wer jener Jüngling sei. – Von Brautschaft ist hier also nicht die Rede; nicht den Jüngling selbst, sondern nur seinen Schmuck verheißt Hilarius seiner Tochter. Der Tendenz nach ist das Ganze nur eine allegorische Erzählung, die ein Mädchen zur Tugend, vielleicht auch zur Askese ermahnt; aber sie appelliert nicht an die Sehnsucht nach dem himmlischen Bräutigam. Mit der Legende von der Totbetung der Abra kann dieser Brief nicht im Zusammenhang stehen. – Ob einer der beiden Briefe, die wir vor uns haben, für ein Werk des Hilarius gelten darf, ist zweifelhaft. Die Epistola gilt heute allgemein als unecht (vgl. Reinkens, Hilarius von Poitiers, S. 227 ff.; Loofs bei Herzog-Hauck, Real-Enz. 8, S. 65). Für den Bericht des Fortunatus hat Reinkens (a. a. O. S. 232) zwar einen wirklichen Brief des Hilarius als Vorlage angenommen; er entspreche dem Stil und der Anschauungsweise dieses Mannes. Aber auch dies ist nicht glaubhaft: der sinnliche Prunk und die verzückte Erotik des Regestes entspricht doch kaum dem Geiste des Hilarius. Aber, wie auch über die Echtheit zu urteilen sein mag, zwischen der überlieferten Epistola Hilarii und dem Briefregest des Fortunatus bestehen zweifellos enge Beziehungen. Ich vermute folgenden Zusammenhang. Die Epistola Hilarii ist identisch mit dem Briefe, der nach Fortunats Zeugnis in Poitiers „pro munere“ bewahrt wurde. Unabhängig von ihr, die ja nur eine moralische Unterweisung an ein junges Mädchen darstellt, bestand die Legende, Hilarius habe seiner Tochter durch sein Gebet zu einem heiligen Tode verholfen; diese Sage ist wohl in einem Nonnenkloster entstanden. Mit dieser Legende brachte man dann die Epistola in Zusammenhang; im Geiste der Legende verstand man ihren Sinn. Diese Interpretation nahm Fortunatus auf und fügte seine eigene schwülstige Ausdrucksweise hinzu.

das Ringen nach einer geistigen Kultur im Frankenreiche lebendig. Dieses Streben hat hier, obwohl es von geistlichen Herren ausgeht, nicht die tief innerlichen Motive, die das dichterische Interesse der Radegunde und selbst den durch Phrasenhaftigkeit verdorbenen Bildungsehrgeiz des Adels am Rheine anziehend machen; es ist so äußerlich wie die Kultur, die es wiederbeleben möchte. Dementsprechend ist Fortunatus in diesem Kreise zumeist nur als routinierter Gelegenheitsdichter und als dienstwilliger, ja sklavischer Höfling wirksam geworden. Nur soweit die äußerliche Gesinnung doch wieder etwas Künstlerisches, ein Interesse an anmutiger Dichtung war, haben die Bischöfe anregend auf das Dichtertum des Fortunat gewirkt: seine kleinen idyllischen Gastgeschenke für sie und das Ostergedicht an Felix sind als wirklicher dichterischer Gewinn aus diesen Beziehungen zu verzeichnen.

Unter seinen bischöflichen Freunden haben wir bisher den berühmtesten, der ihm auch am längsten erhalten blieb, noch nicht erwähnt: Gregor von Tours. Seine Beziehungen zu diesem Manne sind von besonderer Natur und bedürfen einer eigenen Betrachtung.

Mit Gregor – wie wohl mit den meisten Bischöfen – brachten den Fortunatus die Angelegenheiten Radegundes in persönlichen Verkehr. Der Bischof von Tours vollzog im Kloster zu Poitiers die Funktionen der geistlichen Obrigkeit. Diese Stellung hatte schon Gregors Vorgänger Euphronius verwalten müssen, da Radegunde mit dem Bischof von Poitiers zerfallen war.[1] Als Gregor 573 sein Amt antrat, war Fortunatus zugegen und begrüßte ihn mit einer Festrede in Versen (V 3).[2] Gregor trat sodann dem Dichter sehr nahe; er nannte ihn in seinen eigenen Schriften mit Achtung und hielt ihn zeitlebens seiner Freundschaft würdig. Er hatte dabei nicht, wie Felix und Leontius, den Wunsch, sich in Fortunatus einen redegewandten Höfling zu erhalten, der ihn zu gegebener Zeit öffentlich feiern konnte; nach jener Begrüßungsansprache hat Fortunatus in den zwanzig Jahren der Freundschaft niemals wieder eine öffentliche Rede zum Lobe Gregors vorgetragen. Im brieflichen Verkehr freilich empfing Gregor fortgesetzt überschwengliche Lobsprüche von dem Freunde; aber das lag in seiner bischöflichen Würde und in der Gemütsart des Fortunatus begründet, nicht in der Eitelkeit des Bischofs. Unter allen Bischöfen hat Gregor vielmehr wohl am

[1] Näheres darüber Baudonivia, Vita Radegundis VI. Meyer S. 101.
[2] Bei derselben Gelegenheit ist nach Meyer (S. 46) V 4 entstanden.

reinsten in Fortunatus den Dichter geschätzt. Er veranlaßte ihn, seine Gedichte zu sammeln. Er wies ihm ferner nicht nur, wie Radegunde, ergiebige poetische Aufgaben zu, sondern er suchte auch seinen Formenschatz zu bereichern. Hiermit hatte er freilich keinen Erfolg; als er dem Fortunatus einmal ein Lehrbuch der Metrik schickte, damit dieser sich in den antiken lyrischen Maßen bilden könne, gab es ihm der Dichter mit der betrübten Bemerkung zurück, daß ihm diese Kunst zu schwierig sei (IX 6. 7). Das künstlerische Interesse Gregors trug jedoch einen etwas pedantischen, schulmäßigen Charakter. So wenig er selbst von der formalen Gewandtheit der antiken Rhetorenschulen überkommen hatte, so war er doch überzeugt, daß Geschicklichkeit in der Dichtung alles sei. Auch er stand eben noch in der Tradition der späten Antike. Er bewunderte darum besonders die Improvisationskunst des Fortunatus und machte sich eine Freude daraus, ihn die Poesie kommandieren zu lassen. Als dem Avitus von Clermont, dem Bischof seiner Heimatstadt, gelegentlich eines Volksaufstandes gegen die Juden eine Massentaufe unter diesen Ungläubigen gelungen war, schickte Gregor einen Boten an Fortunatus mit der Weisung, das Ereignis binnen zwei Tagen in einem Gedichte darzustellen. Fortunatus gehorchte und brachte außer 68 Distichen über den Gegenstand auch noch eine poetische Nachschrift an Gregor und eine kunstvolle prosaische Widmungsepistel an denselben in der vorgeschriebenen Zeit zustande (V 5).[1] Eine tiefe persönliche Anteilnahme konnte er unter solchen Umständen natürlich für das Thema nicht aufbringen; er tat sich genug daran, den Bischof sehr licht und die Juden sehr finster darzustellen, jenen in seinem Bekehrungswerke recht salbungsvolle, diesen in ihrer Bekehrung recht zerknirschte Worte in den Mund zu legen. Erst gegen den Schluß hin, wo es darauf ankommt, die Pracht der Taufzeremonie zu schildern, gerät die Phantasie des Fortunatus in Eifer und erhebt sich zu einem enthusiastisch geformten, lichtsprühenden Festbilde (v. 99ff.). Auch sonst, ohne besonderen Auftrag, im gewöhnlichen Briefverkehr hat Fortunatus dem Geschmacke Gregors entsprochen und ihm oft Probestücke seiner Geschicklichkeit gegeben. Was er mitzuteilen hatte, goß er rasch in Verse um, auch wenn es noch so prosaisch war: die Nach-

[1] Fortunatus entschuldigt die Mängel der Arbeit mit dieser Eile und gibt dabei dem Boten die ganze Schuld (Brief S. 108, Z. 4ff. und v. 139f.). Aber diese Entschuldigung enthält eine Spitze gegen Gregor, an dessen Auftrag der Bote gebunden war.

richt von einer Krankheit (VIII 11), die Entschuldigung für ein Ausbleiben (V 9), Empfehlungen für Schutzbedürftige (V 10. 15), die Erzählung von einem Prozeßfalle (V 14), ja sogar das Gesuch um Gewährung einer Prekarie und die urkundliche Bestätigung für ihren Empfang (VIII 19. 20).[1] Diese poetische Verarbeitung des täglichen Lebens im Briefwechsel mit Gregor ist deutlich unterschieden von der empfindsamen Sorglichkeit, mit der Fortunatus den Freundinnen Radegunde und Agnes in Versen von seinem Ergehen Kunde gibt. Die Briefe an die Freundinnen wollen ein beständiges geistiges Zusammenleben vergegenwärtigen und verklären, und haben immer wieder die Freundschaft selbst zu ihrem tiefsten Inhalt. Den Briefen an Gregor ist ein ähnliches nicht anzumerken. Sie enthalten zwar stets das Bekenntnis der tiefen persönlichen Verehrung, aber nie das Bekenntnis der Gemeinschaft, und sie behandeln häufig Gegenstände, die mit der Freundschaft, die zwischen den beiden Männern bestand, nichts zu tun haben. Die poetische Formung ist in ihnen nicht Stimmungsausdruck, sondern dichterische Zutat zum Briefe: sie soll den Empfänger unterhalten, nicht tiefer ergreifen. Dieser spielerische Eifer steht mit den Beziehungen, die zwischen den beiden Männern bestanden, in einem inneren Zusammenhang; Gregor ermutigte den Freund, seine Herrschaft über den Vers am beliebigen Beispiel zu zeigen. Aber indem Fortunatus bereitwillig auf diese Anregung einging, bewies er, daß es ihn selbst innerlich dazu trieb, solche Meisterschaft zu bezeugen.

In der Richtung dieses Strebens liegt nun eine Poesie, die von Haus aus überhaupt nicht mehr Gelegenheitsdichtung ist, aber freilich auch nicht Poesie im Sinne der persönlichen Schöpfungen, wie sie Fortunatus oft genug aus seinen Gelegenheitsdichtungen hervorgehen ließ, eine Poesie vielmehr, die am frei gewählten Gegenstande das technische Können des Dichters zeigt. Ein solcher Begriff von Poesie hatte in den Rhetorenschulen der späten Antike gegolten, auf die man immer noch mit Bewunderung zurückblickte. Fortunatus hatte sich in seiner Gelegenheitsdichtung das Ziel schon oft höher gesteckt, als für den Gelegenheitszweck not tat. Es lag nahe, daß er seine formale Vir-

[1] Den urkundlichen Charakter von VIII 20 spricht die Überschrift deutlich aus: Ad eundem p r e c a t o r i a pro ipso agro. Vgl. auch (v. 9) die ausdrückliche Bestätigung des Leihecharakters: quando reposcetur, vestris redit usibus arvum.

tuosität nun einmal selbständig an einem Stoffe wirken ließ, der von vornherein alle Welt interessierte. Dieser Stoff konnte nur ein religiöser sein.

Das Produkt dieses Ehrgeizes ist die Vita Martini. Sie ist in der Anfangszeit der Freundschaft mit Gregor geschaffen, aber kaum auf dessen Anregung[1], sie dokumentiert das Verlangen des Fortunatus nach dem Ruhme eines Beherrschers der Form und zugleich nach dem Ruhme des christlichen Dichters. Daß gerade Martin der Held seines Werkes werden mußte, war ein Gebot frommer Pflicht. Martin hatte ihn als Knaben geheilt und hatte ihm damit vorbedeutet, daß er sich nach Gallien und insbesondere nach der Landschaft, in der Martin vor allem gewirkt hatte, wenden sollte.[2]

Den formkünstlerischen Ehrgeiz, der ihn bei diesem Werke beseelte, hat Fortunatus in kleinen Seitenbemerkungen zugleich selbstgefällig angedeutet und demütig verleugnet. Im Eingang seiner Dichtung gedenkt er seiner Vorgänger in der poetischen Erzählung heiliger Dinge, des Juvencus, Sedulius, Orientius, Prudentius, Paulinus (von Perigueux), Arator, Alcimus Avitus. Die Erinnerung an diese Namen veranlaßt ihn zu schüchternen Erklärungen über seine eigene Unfähigkeit und läßt ihn betonen, daß er nur aus dem Bewußtsein religiöser Pflicht heraus das Unterfangen wage. Aber diese Bescheidenheit ist offensichtlich erkünstelt: unter den großen Werken, deren Erinnerung

---

[1] Anderer Meinung ist Meyer (S. 24). Hätte jedoch Gregor das Werk angeregt, so hätte Fortunat nicht versäumt, es ihm ausdrücklich zu widmen. Aber die Epistola ad Gregorium, die dem Werke in einzelnen Handschriften vorangeht, ist keine Widmung, sondern enthält nur gelegentlich die Mitteilung von der Vollendung des Gedichtes. Offenbar fällt sie in die Zeit, wo Fortunatus mit dem Abschluß der Vita beschäftigt ist; darauf bezieht sich doch wohl das Wort von der „Ernte", die ihn verhindere, den Brief an Gregor mit gebührender Kunst zu stilisieren (§ 1, Zeile 8f.; § 4 Schluß). – Die Mitteilung über das Werk in § 3 läßt vermuten, daß Gregor über das Unternehmen noch gar nichts Genaueres weiß. (Freilich hat er doch schon davon erfahren; er hat dem Fortunatus Pergament geschickt, um das Werk für ihn abschreiben zu lassen.) Man muß danach annehmen, daß die Beziehungen zwischen Gregor und Fortunatus zur Zeit der Abfassung der Vita Martini noch nicht so herzlich waren, wie sie später wurden; sie ist vermutlich 573–574 im Beginn der Amtsführung Gregors verfaßt. So erklärt es sich auch, daß Gregor in der Schlußrede an das Buch unter denen, die es grüßen soll, nicht erwähnt wird (vgl. Mommsen in Leos Anmerkung zu IV 632).

[2] V. M. I 44: Cuius causa fuit hac me regione venire.

er aufruft, ist auch die Vita Martini des Paulinus von Perigueux, die sich dasselbe Ziel setzt wie sein eigenes Gedicht und ebenso wie dieses dem Gange der Erzählungen des Sulpicius Severus folgt. Wenn Fortunatus dasselbe Thema ein zweites Mal behandelte, so glaubte er eben, daß er es besser machen könne. Charakteristisch für die Ruhmeshoffnungen, die er an sein Epos knüpfte, ist andererseits die Schlußrede des Ganzen. Sie gibt dem Buche Grüße auf den Weg mit. Der erste gilt naturgemäß dem Heiligen an seinem Grabe in Tours. Dann soll das Gedicht seine Reise ostwärts durch Gallien und Germanien nehmen, weiter über die Alpen nach Italien, auf dem Pfade nämlich, den Fortunatus einst einschlug, als er von Italien nach dem Frankenreiche zog. Solange die Reise durch das Frankenreich geht, nennt Fortunatus nirgends einen Lebenden[1], den er zu grüßen und dem er damit das Werk zu widmen hätte; nur den Heiligen einiger Hauptorte, die am Wege liegen, wird es dargebracht. Sobald aber Italien erreicht ist, treten neben den Heiligen auch Zeitgenossen als Adressaten auf: die Freunde in der engeren Heimat zunächst, dann aber vor allem die einstigen Studiengenossen in Ravenna. Ihnen hauptsächlich wird das Buch ans Herz gelegt. Sie sollen aus ihm den Stoff für eine neue dichterische Bearbeitung nehmen, sollen „in gerundeter Sprache und mit leuchtendem Geiste den Taten Martins blühende Lieder singen, die sich über den Orient verbreiten" (v. 704–706). Man kann auch hier die Selbstlosigkeit nicht für ehrlich halten; wenn Fortunatus den Freunden in Ravenna eine Materialsammlung über Martin darreichen wollte, so hätte er besser getan, ihnen die Schriften des Sulpicius zu schicken. Fortunatus hat in Wahrheit einen ganz anderen Wunsch; er deutet ihn versteckt an, wenn er vom „Orient" spricht. In Ravenna ist der Sitz der kaiserlichen Gewalt in Italien. Von Ravenna führt ein direkter Weg nach Byzanz; wer dort erst berühmt ist, kann leicht auch am glänzendsten Hofe der Welt berühmt werden. Nach solchem Weltruhm richten sich hier die Wünsche des Fortunatus. Die Widmung an die einstigen Gefährten in Ravenna ist ein Gesuch um günstige Kritik: die Studiengenossen sind die Hauptvertreter des großen Publikums, das die Dichtung lesen soll.

Indem sich Fortunatus so weit hinaus begab, fühlte er sich freilich auch verpflichtet, die Freundinnen in Poitiers empfinden zu lassen, daß

[1] Abgesehen von einer mehr beiläufigen Erwähnung des Germanus von Paris, IV 637.

er auch bei dieser Arbeit ihrer gedenke. So ist dem Gedichte eine poetische Vorrede an Agnes und Radegunde vorangesetzt, in der der Dichter am Gleichnis der Meerfahrt die Schwierigkeit seines Unternehmens darstellt und die frommen Frauen um ihr schützendes Gebet bittet.

Das dichterische Unternehmen der Vita Martini ist indessen nicht gar so waghalsig, wie diese feierliche Ankündigung glauben macht. Den Inhalt des Werkes läßt sich Fortunatus durch Sulpicius Severus von Punkt zu Punkt an die Hand geben. Hierbei macht er nicht den geringsten Versuch, die Erzählungen der Vorlage straffer zusammenzuhalten. Severus hat zuerst in seiner Vita Martini den Lebensgang des Heiligen und eine Anzahl Wunder zum Teil in geschichtlicher Folge und in einer gewissen systematischen Ordnung mitgeteilt; später hat er in den beiden Büchern der Dialogi Nachträge gegeben, ohne sich an eine bestimmte Folge zu halten: er verbindet das einzelne hier nur lose durch die Form des Gesprächs.[1] Fortunatus läßt die Aufeinanderfolge der Erzählungen aus der Vita und derer aus den Dialogen bestehen und führt also im dritten und vierten Buche noch einmal den lebenden Martin ein, nachdem er im zweiten schon von seinem Tode und Aufstieg zum Himmel gesprochen hat. Ja, das Gefüge der Erzählung ist bei ihm noch lockerer als bei Severus. Die Biographie wird zerstückelt: was nicht als Wunder interessiert, bleibt fort; auch die Dialogform der Nachträge des Severus ist gefallen. Das Ganze ist eine formlose Reihe einzelner Wundergeschichten, die nur durch Lobreden auf Martin – am Ende des zweiten und dritten Buches – und durch Entschuldigungsreden des Dichters — an den Buchanfängen — unterbrochen wird. Wenn der einzelne Vorgang allzu kompliziert ist, um sich rasch in Verse fassen zu lassen, kürzt Fortunatus die Erzählung bis zur Unverständlichkeit.[2] Fortunatus will also weder die Prosa des

[1] Vgl. C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, 1900, S. 6–30.

[2] Dies gilt von den Erzählungen III 24ff. (Bekleidung eines Armen) und IV 331ff. (Martin auf der Synode in Trier); an der letztgenannten Stelle gesteht Fortunatus selbst, daß er kürzt. – Im ersten Buche übergeht Fortunatus hinter v. 77 den Austritt Martins aus dem Heere und seinen Dienst als exorcista bei Hilarius; wir hören nicht, warum er über die Alpen ging und daß er versprach, wieder nach Gallien zurückzukehren (Sever. Kap. 5). Infolgedessen ist es unverständlich, wieso gerade die Verbannung des Hilarius Martin bewog, sich bei Mailand niederzulassen (v. 146); wir wissen ja nicht, daß er eigentlich nach Gallien gehen wollte.

Severus entbehrlich machen noch will er etwas völlig Neues ihr zur Seite stellen; er will nur eine Kraftprobe seiner Verskunst geben.

Weite Strecken hindurch ist das Gedicht nur versifizierte Prosa. Wo die Darstellung sich belebt, fühlen wir deutlich die typische Erlebnisweise des Fortunatus; an Wundergeschichten, die zur Versenkung in ihren anschaulichen Gehalt anreizen, erhitzt sich seine Phantasie, und das Bild erhält eine eigene Leuchtkraft. Solche Stellen erinnern uns an seine besten Schöpfungen, ohne ihnen gleichwertig zu sein.[1]

Auch ist Martin nicht nur Wundertäter, sondern zugleich ein begnadeter Beter, dem sich der Himmel öffnet, und neben den dramatischen Momenten der Handlungen hat den Fortunatus, seiner ganzen Veranlagung entsprechend, gerade dieser Charakterzug fesseln müssen. Er schreibt dem Martin eine Himmelssehnsucht zu, wie sie seinen asketischen Freundinnen eignet. Severus berichtet, Martin habe mit Engeln Zwiesprache geführt; Fortunatus fügt hinzu, was die Engel dem Heiligen sagen: sie finden in ihm einen Verwandten, der nur scheinbar der Erde angehört und den sie freundlich zu sich bitten; sie fragen ihn, was er, der doch frei von jeglicher Fehle sei, auf Erden suche.[2] Severus erzählt, der Teufel habe Martin versucht, indem er sich ihm als Christus darstellte; Fortunatus erfindet eine Rede des vermummten Teufels, in der Martin ermuntert wird, sich nun am Anblick Gottes zu laben und den Lohn für sein sehnsüchtiges Verlangen nach diesem Erlebnis in Empfang zu nehmen.[3] — Severus erzählt endlich, Martinus habe in seiner Zelle Besuch von den höchsten Heiligen, von Maria, Petrus, Paulus empfangen und habe seinen Getreuen das Aussehen dieser Verklärten schildern können. Dieser Bericht exaltiert den Fortunatus vollends. Er möchte schauen, was Martin geschaut hat; er bestürmt ihn nachträglich mit Fragen und träumt sich selbst die Antwort in prunkhaft ausgeschmückten Visionen der himmlischen Herrlichkeit. Wie er der Nonne im Lehrgedicht über die Jungfräulichkeit bei ihrer Aufnahme in den Himmel die Insignien ihrer Würde in Gestalt eines kost-

[1] Von solcher Bedeutung sind: Beschreibungen allmählicher Wundervorgänge, deren Wunderbares sich ständig steigert: I 170–174. 190–197. 256–275; daneben vor allem leidenschaftliche und empfindsame Szenen: I 331–338. 361–428; III 175–186 (verwandt mit Carm. VI 5); 326–359 (die Hasenhetze; eine Erzählung von dramatisch-empfindsamer Komik wie Carm. I 21).

[2] V. M. II 122–131 = Sev. Vita 21, 1.

[3] V. M. II 297–303 = Sev. Vita 24, 5. Solchen Trost spenden auch die Engelsbesuche III 411–413.

baren Edelsteinschmuckes verhieß, so denkt er sich hier auch die Gottesmutter in einer Glorie von Juwelen, die ihr Haupt, ihren Leib, ihre Hände, ja auch ihre Füße schmücken. Ebenso müssen Petrus und Paulus unnennbaren Glanz um sich haben; Fortunatus wünschte sehnlichst, ihn zu genießen. Und schließlich fragt er nach dem himmlischen Jerusalem; er meint, Martin müsse in jenem Gespräche bis vor die Tore der Ewigkeit selbst entrückt gewesen sein.[1] Ein andermal folgt Fortunatus dem Heiligen bis in den Mauerkreis des himmlischen Jerusalem selbst; er denkt sich die Seligkeit aus, die der Heilige jetzt dort genießt. Auch an dieser Stelle nimmt er die Motive der Weiherede an Agnes auf. Er schildert die fünffach gegliederte Schar der Himmelsbewohner, Engel, Patriarchen, Apostel, Propheten, Märtyrer; er faßt sie diesmal nicht allein unter dem Bilde eines himmlischen Senates, sondern auch unter dem eines Heeres, das in Schwärmen, Kohorten und Legionen seinen Führern unter dem Könige Christus folgt. Auch diese Kriegsmacht leuchtet vor allem durch ihren Gewandschmuck. Die verschiedensten Zierate sind auf die Schar verteilt: weiße Togen, Rosenkränze, Armspangen mit Topasen, Diademe, Stickereien glitzern. Diesen Anblick genießt Martin, während er, selbst geschmückt, durch den Himmelspalast schreitet.[2]

Von diesen Himmelsphantasien gilt etwas Ähnliches wie von der Schilderung des Seelenbräutigams in der Vita Hilarii. Der Vision fehlt zwar nicht die Begeisterung – sie verwirrt auch hier das Satzgefüge; die Schilderung ist ein riesiges Anakoluth – aber die Begeisterung ist ganz in sinnliches Genießen zusammengesunken; sie ist ein schlaffes Träumen: der ekstatische Drang befriedigt sich allzu leicht. Das Lehrgedicht über die Jungfräulichkeit macht sich über die himmlische Herrlichkeit ja auch sehr sinnliche Gedanken; aber es ist doch außerdem durchglüht von einem dramatischen Feuer: die überirdische Pracht wird nicht so einfach abgeschildert, sondern im Verlaufe einer Handlung in ihrem Wirbel und ihrem Jubel erfaßt. Den Schilderungen der Vita Martini ist anzumerken, daß ihrer Konzeption die volle Frische des ersten Erlebnisses fehlt: der Dichter träumt sich in seine früheren Träume hinein.

So bleiben die Stellen des epischen Gedichtes, in denen wirklich

[1] V. M. III 455–528 (im Anschluß an 405–454 = Sev. Dial. II 12, 11; 13, 8; 13, 1–6).

[2] V. M. II 445–465.

das lebendige Drängen der Phantasie des Fortunatus mit voller Stärke aufzuckt, sehr spärlich vereinzelt. Im wesentlichen ist die Vita Martini ein künstliches, rhetorisch ausgeklügeltes und dabei formloses Produkt dichterischer Technik. Dem dichterischen Ehrgeiz, dem sie entsprossen ist, dem Wunsche, ein selbständiges Werk hinzustellen, entspricht keine Ursprünglichkeit in der dichterischen Phantasie.

Fortunatus hat diesen Mangel kaum deutlich empfunden. Zwar begleitet er das Werk mit Entschuldigungsreden über seine dichterische Unfähigkeit; aber diese Selbstanklagen verraten, daß das Ideal, das ihm vorschwebt, nicht in der höchsten Spannkraft des freien Schöpfertums, sondern lediglich in der vollkommenen rhetorischen Technik liegt. Er klagt, er habe nicht genügend Grammatik und Rhetorik gelernt, um eine den großen christlichen Epen gleichwertige Dichtung zu schaffen; er habe auch schon zuviel von dem vergessen, was ihm in der Schule beigebracht worden sei. So sehr die Begabung des Fortunatus auf eine freiere Art des Schaffens hinwies, — bewußt war ihm doch nur der traditionelle Begriff der Poesie als einer Übung technischen Könnens, und diesem Maßstabe allein wollte er genügen.

Gregor, der, wie wir wissen, diese Anschauungsweise grundsätzlich teilte, faßte sogleich, als er von der Vollendung der Vita Martini hörte, eine Art Fortsetzung des Werkes ins Auge. Er war eben damit beschäftigt, die Wunder zusammenzustellen, die Martin nach seinem Tode vollbracht hatte, und machte Fortunatus den Vorschlag, er solle alsbald auch diese Sammlung von Martinsgeschichten in Verse übertragen. Fortunatus willigte ein; aber das Unternehmen ist offenbar nicht verwirklicht worden. Gregors Arbeit an der Prosaerzählung zog sich lange hin und kam erst zum Ende, als Fortunatus dem dichterischen Schaffen fast völlig entfremdet war.

4. DER NIEDERGANG

Die Vita Martini, die dem Fortunatus selbst als ein Gipfelpunkt seines Schaffens erschienen sein mag, bedeutet in Wirklichkeit den Beginn seines Niedergangs.

Fortunatus hatte mit seinen 2500 Hexametern, die ihm nach seiner eigenen Angabe sechs Monate gekostet hatten[1], seinem literarischen Ehrgeiz fürs erste genug getan; er ging an keine weitere selbständige

[1] Epistola ad Gregorium § 3.

Aufgabe heran. Er ließ seine Kunst wieder in der kleinen Gelegenheitsdichtung spielen; wir haben gesehen, wie sie in den Dichtungen für Gregor die Richtung auf die virtuosenhafte Improvisation festhielt. Wie es scheint, trat zugleich auch eine Erschlaffung seiner dichterischen Kräfte ein. Die Dichtungen, in denen wir seine ursprüngliche Begabung am lebendigsten wirksam fanden, die Hymnendichtungen und die großen Frauenelegien, sind sämtlich vor der Vita Martini entstanden; unter den Dichtungen, die in den nächsten Jahren aus seiner Gelegenheitsschriftstellerei hervorgehen, nimmt allein der Glückwunschbrief an Herzog Lupus einen annähernd gleich leidenschaftlichen Anstieg. Aber auch der Menge nach fällt die Produktion des Dichters nun bald beträchtlich ab. Zwei oder drei Jahre nach Vollendung der Vita Martini hat Fortunatus seine Gedichte und die kunstvollsten seiner Prosabriefe in acht Büchern gesammelt und dem Gregor gewidmet.[1] Diese Sammlung trug abschließenden Charakter. In den nächsten Jahren brachte Fortunatus so wenig zustande, daß ihm erst zu Beginn oder um die Mitte der achtziger Jahre die Zusammenstellung einer Fortsetzung zu dem Achtbücherwerk lohnend schien, und diese Fortsetzung umfaßt nur ein Buch von 16 Gedichten, von denen eins (IX 9) früher entstanden und hier nur nachgetragen ist.

Äußere und innere Motive lassen uns diesen raschen Niedergang der Kunst des Fortunatus leicht verstehen. Seiner Dichtung fehlte, wie wir schon sahen, die beständige innere Triebkraft; er bedurfte der Erwärmung durch gesellige Beziehungen, um dichterisch zu schaffen, und er bedurfte in der Regel auch äußerer Anregung, um überhaupt ein Gedicht zu schreiben. In dieser wie in jener Hinsicht wurde seine Lage zusehends ungünstiger. Seine dichterische Schaffensfreude hatte seit der Niederlassung in Poitiers vornehmlich auf dem Verhättnis zu Radegunde beruht. Aber dieses Verhältnis konnte nicht dauernd seine Inspirationskraft behalten. Radegunde hatte dem Fortunatus zu fühlen gegeben, was ihr innerstes Eigentum war: selige Verzückung im Gebet, selbstloser Schmerz in der Menschenliebe: aber nachdem sie sich ihm einmal offenbart hatte, konnte sie fürderhin den Schatz seiner Gedanken nicht mehr reicher machen; sie selbst wuchs nur noch an asketischer Tugend, und die Heiligkeit, die sich immer mehr über ihre Erscheinung zu breiten schien, war mehr ein Gegenstand für das

[1] Vgl. oben S. 10, Anm. 1.

fromme Erstaunen als für das dichterische Nachfühlen. Als Radegunde 587 gestorben war, und Fortunatus ihr Leben, ihre Persönlichkeit und ihre Wunder darzustellen übernahm, da stand sie nur noch als Asketin und wundertätige Heilige vor seinen Augen: aus seinem persönlichen Leben mit ihr nahm er keinen Zug in seine Erzählung auf.

Andererseits wurde es ihm damals auch zusehends schwerer, seine Beziehungen zu den bischöflichen Gönnern in vollem Umfange aufrechtzuerhalten. Sein Leben in Poitiers hatte früher mit zahlreichen Besuchen bei auswärtigen Bischöfen abgewechselt. Seit er Geistlicher geworden war, mußten solche Besuche häufig auf Hindernisse stoßen; er war dem Bischof von Poitiers untergeben, und dieser, Maroveus, war Radegunde nicht günstig gesinnt: er beurlaubte Fortunatus gewiß nicht leicht. Als Leontius von Bordeaux starb, bewahrte sein Nachfolger Bertram dem Dichter die Gastfreundschaft; er schätzte in ihm auch den literarischen Kenner. Aber Fortunatus hat nur zwei höfliche Gedichte an ihn gerichtet; die Beziehungen zwischen ihm und Bertram scheinen nicht so dauerhaft gewesen zu sein, als die Freundschaft mit Leontius gewesen war. Mit Felix von Nantes entzweite sich Gregor; dies hat wohl auch Fortunatus zur Zurückhaltung gegen diesen Bischof gezwungen. So verengerte sich der Kreis, in dem Fortunatus zu wirken gewohnt war.

In Poitiers selbst war dieser Kreis außerhalb des Klosters kaum jemals nennenswert gewesen. Einer oder der andere der Kleriker, die Fortunatus mit Gedichten bedachte, mag wohl zur Kirche von Poitiers gehört haben, so namentlich der Diakon Sindulf, den er „sodalis" nennt (III 30, 17). Auch das Epitaphium Vilituthae, das einen germanischen Edlen Dagaulfus beim Hinscheiden seiner Gattin tröstet (IV 26), gehört wohl nach Poitiers.[1] Diese Gedichte, fromme Mahnreden, sind sehr herzlich gehalten. — Und man war in Poitiers stolz auf Fortunatus; das ist nach seinem Tode in einem rhythmischen Gedicht zum Ausdruck gekommen, welches den Ruhm preist, den Poitiers durch seine Gastlichkeit gegen den Italiener erworben habe.[2] Aber dafür, daß Fortu-

[1] Meyer S. 84. – Die eigentlichen Epitaphien Fortunats — IV 26 ahmt nur im Eingang die Form der Grabschrift nach – durfte ich als bloße Handwerksarbeit in diesen Untersuchungen übergehen; zum guten Teil mögen sie, namentlich soweit sie Weltleuten gelten, auch für Poitiers bestimmt sein.

[2] Veröffentlicht und erläutert von Wilh. Meyer, Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl., 1908, S. 32–35.

natus in der Stadt besondere dichterische Anregung gefunden hätte, findet sich kein Zeugnis.

Schließlich erfuhren auch seine Beziehungen zum austrasischen Adel einen jähen Abbruch. Seit dem Tode König Chariberts (567/68) hatte Poitiers mit Tours zum Reiche Sigiberts gehört. Aber im Winter 575 endete der Feldzug Sigiberts gegen seinen Bruder Chilperich mit einer Katastrophe: Sigibert wurde ermordet, und Chilperich, der schon vorher Tours und Poitiers zu erobern versucht hatte, drang nun erfolgreich in diesen Landschaften vor. Die austrasische Regentschaft hielt sich nun zwar am längsten in Poitiers gegen die Angriffe Chilperichs, während sie die anderen Besitzungen im Westen bald teils an diesen, teils an Guntram preisgab. Aber Fortunatus hatte Anlaß, sich in diesen Wirren neutral zu halten und seine Sympathien für die einstigen Freunde nicht laut werden zu lassen. Chilperich wachte eifersüchtig über seine Widersacher, und den Dichter hätte seine geistliche Würde kaum gegen die Nachstellungen dieses Königs schützen können, wenn er sich verdächtig gemacht hätte, gegen ihn zu konspirieren. So wird es uns begreiflich, daß nunmehr die poetische Korrespondenz mit den Austrasiern gänzlich aufhört; Fortunatus war kaum dazu geschaffen, in einer so gefährlichen Situation öffentlich Partei zu ergreifen.

Gregors Gunst blieb Fortunatus erhalten; aber sie konnte für den Verlust all dieser höfischen Beziehungen und persönlichen Anregungen keinen Ersatz bieten. Sie besaß zu wenig Erregendes. Sie appellierte wohl an den dichterischen Ehrgeiz; aber sie wirkte nicht auf das gesellschaftliche Hochgefühl des Dichters: sie führte ihn nicht in Situationen, in denen er sich von leidenschaftlicher Wärme oder von festlichem Glanz angeregt fühlte. Sein Leben wurde eintöniger, und damit verlor er zugleich die Lust zu dichterischem Schaffen. In die vier Jahre, 576–579, die unmittelbar auf die Sammlung der acht Bücher Gedichte folgten, können wir nur zwei Gedichte mit annähernder Sicherheit verweisen (IX 6 und 7), und diese Zahl kann durch andere Zuweisungen nur unwesentlich vermehrt werden.[1]

Dann führte Gregor den Freund wieder einem höfischen Leben und damit auch wieder der repräsentativen Dichtung zu. Es kamen Jahre, in denen Fortunatus wieder an größeren poetischen Aufgaben arbeitete. Aber zwischen diesen Momenten lagen wieder lange Zeiten des Schwei-

[1] Allenfalls kommen in Frage: IX 10. 14–16; App. 8. 9 und vielleicht einige der kleinen Briefe an die Nonnen aus XI und aus App. 10–31.

gens. Und auch in den Dichtungen selbst zeigt sich, daß Fortunatus nicht mehr mit dem gleichen inneren Anteil schafft wie früher. Das flackernde Temperament, die hitzige Empfindsamkeit, die Rauschbegierde ist gedämpft. In den Jahren, in denen Fortunatus stumm blieb, scheint er ein anderer geworden zu sein. Damit aber haben auch die Gedichte aufgehört, unmittelbar eindrucksvolle Dokumente seiner Persönlichkeit darzustellen. Seine Dichtung wird unpersönlich, seine Gestalt verliert sich, und erst spät tritt sie wieder deutlicher aus seinen Schöpfungen hervor.

III. DIE LETZTEN JAHRZEHNTE

1. DER PANEGYRICUS AUF CHILPERICH. DIE DICHTUNG DES FORTUNATUS IM DIENSTE DER VERMITTLUNG ZWISCHEN KÖNIG UND EPISKOPAT

Im Jahre 580 erscheint Fortunatus wieder, wie einst zu Beginn seiner Laufbahn im Frankenreiche, als Sprecher an einem königlichen Hof. Der Herrscher, dem er diesmal huldigt, ist der Bruder und der Todfeind seines ehemaligen Herrn: es ist Chilperich.

Man hat diesen Übergang meist als den eigennützigen Verrat eines heuchlerischen Höflings ausgelegt. Demgegenüber hat Wilhelm Meyer nachzuweisen gesucht, daß Fortunatus sich in seiner Lobrede auf Chilperich (IX 1) nur von gerechten Erwägungen leiten ließ.[1] Diese „Rettung“ ist vor allem eine Verteidigung Chilperichs gegen die Charakteristik, die er durch Gregor von Tours erfahren hat. Aber eine Rechtfertigung Fortunats enthält sie eigentlich nicht. Wenn es auch richtig ist, daß wir Chilperich nicht nach dem verzerrenden Urteil Gregors betrachten dürfen[2], so ist doch damit nicht erwiesen, daß Fortunatus ihm aufrichtige Verehrung entgegenbrachte. Er hat dem Chilperich aufdringlich und übertreibend geschmeichelt, und Meyer selbst gibt zu, daß sein Lobgedicht reichlich phrasenhaft ist und in seiner Phrasenhaftigkeit innere Kühle verrät. Die Servilität und Verlogenheit des Gedichtes steht außer Zweifel; fraglich ist nur, welcher Art die Motive waren, von denen sich Fortunatus zu seinen Schmeicheleien bewegen

[1] Meyer S. 115–126.

[2] Das hat im übrigen schon W. Schultze in seiner „Deutschen Geschichte“ dargetan, freilich von einem anderen Standpunkte aus.

ließ. Leitete ihn der Wunsch, bei Chilperich eine ähnliche glänzende Stellung zu genießen wie ehedem am Hofe Sigiberts und bei einigen Bischöfen, so sind die Anklagen im Recht, die früher gegen das Gedicht ausgesprochen wurden. Doch das fernere Verhalten des Fortunatus berechtigt nicht zu dieser Auffassung, und die Situation, angesichts deren das Gedicht entstanden ist, läßt es uns anders verstehen. Der Panegyricus auf Chilperich wurde – wie in seiner Überschrift zu lesen ist – auf der Synode zu Berny vorgetragen, auf der der Konflikt zwischen dem Könige und dem Episkopat zum Austrage kam, und Fortunatus spielte den Schmeichler, um den Bischöfen und namentlich seinem Freunde Gregor von Tours einen Dienst diplomatischer Vermittlung zu leisten.

Damit ist schon gesagt, daß das Gedicht für das Verständnis der Persönlichkeit und der Entwicklung des Fortunatus recht belanglos ist. Positives Interesse verdient es nur als politisch-geschichtliches Dokument. Aber eben dies bedarf des Beweises, wenn die herkömmliche Auffassung des Gedichtes abgeändert werden soll. So ist es eine notwendige Abschweifung, wenn wir hier im Zusammenhange unserer biographischen Charakteranalyse näher auf den Panegyricus eingehen. Hätte er nicht zu Mißverständnissen über Fortunatus Anlaß gegeben, so hätten wir an dieser Stelle nicht viel über ihn zu sagen.

Es ist für sein Verständnis notwendig, auf die Vorgeschichte der Synode zurückzugreifen. Zwischen König Chilperich und Bischof Gregor bestanden gespannte Beziehungen von der Zeit her, da Chilperich nach Sigiberts Tode das Land von Tours usurpiert hatte.[1] Damals erregten der Herzog Guntram Boso und Chilperichs eigener Sohn Merovech in dieser Landschaft einen Aufruhr gegen den König. Vor den Nachstellungen Chilperichs schützten sie sich dabei sehr geschickt, indem sie den Schutz der Martinskirche in Tours aufsuchten: an diesem heiligen Orte konnte der König ihrer nicht habhaft werden, ohne das Asylrecht zu verletzen, auf das der Klerus eifersüchtig Wert legte. Gregor war gegen die Aufrührer keineswegs günstig gesinnt: aber als Bischof von Tours konnte er ihnen den Schutz des Heiligtums nicht entziehen, nachdem er ihn einmal gewährt hatte. Er widersetzte sich darum standhaft dem Ansinnen Chilperichs, er solle die Verbrecher ausliefern; er ließ sie in der Kirche wohnen, bis sie nach einigen Mo-

[1] Vgl. Gregor, H. F. V 14.

naten selbst entwichen. Mit dieser Hartnäckigkeit brachte Gregor Unglück über seinen eigenen Sprengel; Chilperich mußte den Aufstand, den die beiden Empörer von ihrem Asyl aus geleitet hatten, schließlich mit Mord und Brand niederschlagen. Aber die Rechte seiner Kirche waren Gregor heiliger als alles andere.

Diese Entschiedenheit Gregors in allen Fragen, die die Macht und die Sonderrechte der Kirche angingen, war offenbar auch mit im Spiele, als er dem Könige auf der Pariser Synode von 577 im Prozeß des Prätextatus von Rouen entgegentrat.[1] Der angeklagte Bischof hatte dem Merovech in seinem Aufruhr gegen den Vater ganz offen Beihilfe geleistet: er hatte die Ehe Merovechs mit seiner Tante, Sigiberts Witwe Brunichild, auf die der Aufrührer zu Anfang hauptsächlich seine Pläne baute, durch seine Einsegnung bestätigt; er hatte dann Geschenke an Merovechs Anhänger verteilt und dabei den Schatz der Brunichild angegriffen, der bei ihm in Verwahrung lag. Einige der Beschenkten traten auf der Synode als Zeugen auf und behaupteten, er habe sie durch Bestechungen zur Unterstützung Merovechs und zur Mithilfe bei der Vertreibung Chilperichs verleiten wollen. Prätextatus konnte die Schenkungen nicht leugnen; er bestritt nur die hochverräterische Absicht. In der Motivation seiner Vergebungen schwankte er offenbar. Zuweilen scheint er sie als Dankleistungen für Dienste, die ihm selbst erwiesen waren, dargestellt zu haben. Dann aber konnte er doch wieder nicht bestreiten, daß er die Beschenkten für Merovech hatte gewinnen wollen. Er meinte aber, das sei sein gutes Recht gewesen; denn Merovech sei sein Patenkind, und für Merovechs Sicherheit einzutreten sei ihm darum heilige Pflicht. Auf seine Würde als geistlicher Vater des Königssohns begründete er auch seine Berechtigung, die Schätze von Merovechs Gattin Brunichild in Anspruch zu nehmen. Wie er aber auch seine Aussage faßte, er nahm klerikale Sonderrechte für sich in Anspruch. Entweder verlangte er als Bischof, daß seiner Aussage mehr geglaubt werde als den Zeugen, die gegen ihn sprachen. Oder aber er behauptete gar, daß ihm die Sonderpflichten des „geistlichen Vaters“ mehr gelten dürften als das Interesse des Königs und des Reiches, das die Preisgebung Merovechs verlangt hätte; er nahm sich die Freiheit, einen Aufrührer zu beschützen, wenn dieser sein Patenkind war. Und er maßte sich noch ferner das Recht an, das Vorbehaltgut

[1] A. a. O. V 18.

einer Königin anzutasten. Auch Gregor hatte während des Aufenthalts des Merovech in Tours die Ausnahmestellung der Kirche innerhalb des Staates vertreten. Der gleiche allgemeine Gesichtspunkt veranlaßte ihn wohl diesmal, lebhaft für die Freisprechung des Prätextatus einzutreten. Es gelang ihm auch, seine schwankenden Amtsgenossen größtenteils auf seine Seite zu bringen: nur einige wenige gingen zum Könige über. Zum zweiten Male brachte Gregor hier das geistliche Recht gegen die königliche Majestät und die staatliche Ordnung zur Geltung. Chilperich erkannte, daß Gregor den Widerstand gegen ihn organisierte. Er versuchte ihn in persönlicher Unterredung umzustimmen; aber wiederum blieb Gregor fest. — Schließlich gelang es dem Könige doch noch durch eine List, sich an Prätextatus zu rächen und ihn unschädlich zu machen; er ließ ihn durch geheime Boten glauben machen, er sei verloren und könne nur durch ein offenes Geständnis die Verzeihung des Königs erwirken. Prätextatus ließ sich einschüchtern und gab das verlangte Geständnis. Chilperich betrog jetzt sein Vertrauen: er verlangte und erwirkte seine Absetzung gemäß den kirchlichen Satzungen und verbannte ihn auf eine Insel. Im Prinzip aber war der König unterlegen; es war ganz deutlich, daß er ohne das Geständnis des Bischofs nichts hätte ausrichten können.[1]

Seit diesen Ereignissen hatte der König ein dringendes Interesse daran, Gregor zu stürzen. Einige Männer aus der nächsten Umgebung des Bischofs, die Gregors Feinde waren, machten sich dies zwei bis drei Jahre später zunutze; sie zettelten eine Verschwörung gegen ihn an, bei der der König ihre Geschäfte führen sollte.[2] Der Hauptanstifter war Leudast, der ehemalige Graf von Tours; er war eben damals vom Könige wegen seiner Gewalttätigkeiten abgesetzt worden und hoffte sich zu rehabilitieren, wenn er seinem Herrn eine Handhabe bot, um gegen Gregor einzuschreiten. Riculf, ein Priester der Diözese, der gern Gregors Nachfolger werden wollte, übernahm es, den Klerus gegen den Bischof aufzuwiegeln; ein Kleriker, der gleichfalls Riculf hieß, sollte die Anklage gegen Gregor durch sein Zeugnis stützen. Leudast ging zum König; er hatte sich zwei Beschuldigungen gegen

[1] Vgl. das Eingeständnis, das Gregor dem Chilperich in den Mund legt. Gregor a. a. O. (ed. Arndt, M. G. SS. rer. Mer. I 213, Z. 19 ff.): „Victum me verbis episcopi fateor et vera esse quod dicit scio; quid nunc faciam, ut reginae de eo voluntas impleatur" usw.

[2] Gregor, H. F. V 47. 49.

Gregor ausgedacht. Er bezichtigte ihn zunächst hochverräterischer Bestrebungen. Bei dieser Anklage las er klug in Chilperichs Gedanken: es wäre ein großer Triumph für den König gewesen, hätte er nachweisen können, daß Gregor, wie einst Prätextatus, mit seinem kirchlichen Eifer nur seine verräterischen Absichten bemäntelte. Aber das Räsonnement des Leudast war zu offensichtlich; Chilperich glaubte dieser ersten Verleumdung von vornherein nicht. Da brachte Leudast seine zweite Anklage vor: Gregor streue üble Nachreden gegen die Königin Fredegunde aus; er beschuldige sie buhlerischen Umgangs mit dem Bischof Bertram von Bordeaux. Chilperich empfand diese Denunziation zunächst als persönliche Beleidigung: er ließ Leudast durchprügeln und ins Gefängnis werfen. Aber die Anklage durfte er trotzdem nicht ununtersucht lassen; er hätte sonst das Gerücht bestätigt, von dem Leudast erzählte. Und Leudast hatte ganz richtig auch bei dieser Beschuldigung mit dem Hasse Chilperichs gegen Gregor gerechnet. Der König glaubte nun ein Mittel zu haben, um sich Gregors zu entledigen.

Um diesen Vorsatz auszuführen, durfte er es freilich nicht erst wieder zu einer gerichtlichen Verhandlung kommen lassen; er wußte, daß Gregor seine eigene Verteidigung nicht minder geschickt führen würde als einst die des Prätextatus. Er begann darum gleich mit dem Verfahren, das in Paris seine letzte Zuflucht gewesen war: er suchte Gregor in Angst zu setzen. Der Archidiakon von Tours und ein Freund des Bischofs, die Gregors Schmähreden gehört haben sollten, wurden verhaftet, um zur Aussage gezwungen zu werden. In Tours wurde Kriegslärm geschlagen; ein Aufgebot wurde erlassen, und die Tore erhielten Wachen. So war Gregor wie ein Gefangener behandelt, und es schien, als wolle der König sich seiner gewaltsam bemächtigen. Man hoffte, Gregor würde vor Schreck über diese Maßnahmen die Flucht ergreifen; man legte ihm diesen Ausweg sogar ausdrücklich nahe. Ließ er sich einschüchtern, so war Chilperichs Wunsch erfüllt: der Bischof hatte sich als Verleumder bloßgestellt, und das Gerücht über Fredegunde war entkräftet. Aber der Anschlag Chilperichs mißlang. Gregor hielt sich auch diesmal standhaft und blieb in Tours. Die beiden Verhafteten, die gegen ihn aussagen sollten, blieben gleichfalls den Drohungen unzugänglich und mußten freigelassen werden, ohne daß man ihnen ein Geständnis abgelockt hätte. Chilperich mußte jetzt unter sehr ungünstigen Bedingungen Gregor den Prozeß machen. Nach

Berny, einer Besitzung Chilperichs unweit Soissons, wurde eine Synode berufen; hier traten der König selbst und mit ihm Bischof Bertram als Ankläger gegen Gregor auf.

Der Ausgang der Verhandlung stand von vornherein fest; die Bischöfe konnten nicht dulden, daß einer der ihren, der seine Unschuld beteuerte, auf die Anklage eines seiner Untergebenen verurteilt würde. Chilperich sah dies voraus; er änderte darum seinen Plan. Statt Gregor zu vernichten, wollte er nur noch das Gerücht über Fredegunde mundtot machen: er stellte der Versammlung die Frage, ob sie die Zeugen hören wolle oder ob die Unschuld Gregors durch seine feierliche Versicherung für erwiesen gelten solle. Das war ein weitgehendes Zugeständnis, ein kaum verhüllter Rückzug: der König bestätigte den Bischöfen, daß die Einrichtung des Verfahrens in ihren Händen liege. Die Bischöfe waren über diese Nachgiebigkeit hocherfreut. Sie betonten zwar nachdrücklich den klerikalen Standpunkt und erklärten, das Zeugnis einer niederen Person dürfe der Aussage eines Bischofs nicht vorgezogen werden.[1] Aber sie gaben dem Könige zum Dank die Genugtuung, daß Gregor sich in einer besonders feierlichen Form von der Anklage reinigen mußte: er mußte an drei verschiedenen Altären Messen lesen und dann einen Eid auf seine Unschuld leisten. Gregor war nicht ganz zufrieden mit dem Ergebnis; dieses feierliche Lossprechungsverfahren war — jedenfalls nach seiner Meinung — unkanonisch. Aber im wesentlichen war Chilperich doch der Besiegte. Nicht nur, daß Gregor unangetastet blieb: Chilperich mußte seine Anklage als ein anmaßliches Vergehen gegen die Würde der Kirche büßen; als Gregor losgesprochen war, gaben die Bischöfe dem Könige zu verstehen, daß er jetzt wegen seiner falschen Beschuldigung die Strafe der Exkommunikation verdiene, und Chilperich konnte sich dieser Demütigung nur dadurch entziehen, daß er ihnen seinen Gewährsmann auslieferte, den man gar nicht hatte zu Worte kommen lassen. Leudast wurde exkommuniziert und verbannt. Die Synode von Berny bedeutete einen glänzenden Sieg Gregors und der klerikalen Rechtsauffassung über Chilperich; die Anschauung, der Gregor in Paris prinzipiell zum Siege verholfen hatte, erwies diesmal noch glänzender ihre alleinige Geltung.

Für Gregor und seine Freunde war es nun das Gebotene, daß

[1] H.F. ed. Arndt, S. 241, Z. 32: „Tunc cunctis dicentibus: Non potest persona inferior super episcopum credi usw.

sie den bezwungenen Gegner nicht weiter reizten, vielmehr ihn jetzt freundlich zu stimmen suchten. Trotz der Zugeständnisse, die er der Kirche hatte machen müssen, blieb dem Könige die Macht, den Klerus zu bedrücken: er konnte seine eigenen Kreaturen zu Bischöfen machen; er konnte freie Untertanen am Eintritt in den geistlichen Stand hindern; er konnte Schenkungen anderer an die Kirche hintertreiben. Auch war Chilperichs Gewalttätigkeit zu fürchten, die er eben erst dem Gregor bewiesen hatte, und ebenso bedrohlich waren die Nachstellungen, mit denen Fredegunde die Leute, die sie fürchtete, aus dem Wege zu räumen strebte.

Wie Chilperich nun behandelt werden mußte, das war deutlich. Sein herrischer Sinn enthielt viel Eitelkeit; er strebte nach der äußeren Darstellung seiner Größe vielleicht noch beharrlicher als nach wirklicher Macht. Man mußte ihm schmeicheln, nachdem man ihn besiegt hatte. Und man konnte ihm nicht besser schmeicheln als durch ein Gedicht zu seinem Ruhme: wenn er sich poetisch feiern hörte, so konnte ihn das stolze Bewußtsein der errungenen Unsterblichkeit die letzte Demütigung vergessen machen. Der Mann, dem man diese diplomatische Aufgabe am besten anvertrauen durfte, Fortunatus, war gerade — vielleicht auf Ansuchen Gregors — in Berny anwesend. Bald nachdem Gregors Prozeß beendigt war[1], hat Fortunatus vor der Kirchenversammlung eine Lobrede auf Chilperich gehalten. Er sprach ersichtlich namens der Bischöfe und vor allem im Sinne seines Freundes Gregor.

Fortunatus sagt natürlich nirgends, daß er bestellte Arbeit liefert; aber der Zusammenhang des Gedichtes zeigt es deutlich. Zunächst ergibt es sich aus der äußeren Situation, wie sie gleich in den ersten Worten gekennzeichnet ist. Fortunatus tritt vor und bittet, die ehrwürdigen Bischöfe möchten ihm für eine Ansprache auf den König das Wort geben. Bischöfe also veranstalten die Versammlung, vor der die Rede gehalten ist. Dabei ist der König anwesend: an ihn ist in der folgenden Ansprache die Anrede gerichtet. Fortunatus spricht also in der Synodalsitzung selbst. Nun hatte er, der Presbyter, dort eigentlich keine Stimme; wenn ihm trotzdem das Wort gegeben wurde, so war darin

[1] Die Rede kann nicht vor Erledigung des Prozesses gehalten sein. Solange Gregor noch im Anklagezustand war, lag es nicht im Interesse der Bischöfe, und namentlich Gregors, daß Chilperich Huldigungen empfing. Man durfte ihn in diesem Stadium der Angelegenheit keinen unbedingten Respekt fühlen lassen; sonst war man seiner Nachgiebigkeit nicht gewiß.

schon ausgesprochen, daß die Bischöfe seine Huldigung als die ihre aufgefaßt wissen wollten.

Ferner sind zwei längere Abschnitte in dem Gedicht lediglich verständlich durch die diplomatische Motivation. Es sind zugleich die Stellen, die man dem Fortunatus zumeist vor allem verübelt hat.

Fortunatus knüpft an das Lob Chilperichs ein besonderes Lob der Fredegunde (v. 117–132). Er sagt der Königin unter anderem nach, daß sie das Königtum durch ihre guten Sitten ziere und daß das heitere Tageslicht von ihrem Antlitz strahle. Es ist gewiß, daß Fortunatus bei diesen Überschwenglichkeiten sich nicht, wie wohl sonst oft in seinen Lobreden, im Rausche der Selbsttäuschung befunden hat. Von Fredegundes Mordtaten und Mordanschlägen wird er ebensowohl gewußt haben wie Gregor. Er log bewußt, als er die Königin rühmte. Im Zusammenhange mit diesen Lobworten aber wagt er gar noch, von freundlichen Beziehungen zwischen der Königin und Radegunde von Poitiers zu sprechen. Er erzählt, Fredegunde sei andauernd um das Seelenheil ihres Gatten besorgt und insbesondere habe sie auch Radegunde dazu bewogen, dem Könige ihr wirksames Gebet zuzuwenden.[1] Es scheint danach, als würde die intrigante Fredegunde, Gelesuinthas Mörderin, von Radegunde in Ehren gehalten. Fortunatus scheint hier den Namen der Frau, die er wie eine Heilige verehrte, schamlos zu profanieren. Aber eben darum muß man annehmen, daß er jene Worte auf höheres Geheiß geschrieben hat. Radegunde, die dauernd auf friedliche Vermittlung bedacht war, muß ihn vor seiner Abreise autorisiert haben, von ihren Beziehungen zur Königin so zu sprechen, wie es für die Herstellung guter Beziehungen zwischen dem König und dem Episkopat nötig war. Danach handelte Fortunatus: er gab dem Könige das beruhigende Bewußtsein, daß die frömmsten Leute seine Gattin in Ehren hielten. Der Prozeß Gregors hatte dem Ruf Fredegundes mehr geschadet als genützt; die Untersuchung hatte ergeben, daß tatsächlich Gerüchte über ihre Unzucht im Umlauf waren. Jetzt fand ihre Tugend in Fortunatus einen Lobredner, und die Heilige von Poitiers schien dieses Lob anzuerkennen.

Aus politischen Gründen mußte hier der gute Leumund konstruiert werden. Nicht anders ist eine andere Stelle des Gedichtes zu verstehen, an der Fortunatus ganz offenkundig einen Verrat an seiner Ge-

[1] Quaerens unde viro duplicentur vota salutis et tibi mercedem de Radegunde facit. — Anders läßt sich der Passus kaum verstehen.

sinnung übt. Das Gedicht bespricht ausführlich die Vergangenheit Chilperichs. Es will dartun, daß er von jeher zu Großem bestimmt war. Zum Beweise dessen schildert es andeutungsweise, wie Chilperich einst in Todesgefahr geriet und ohne eigenes Zutun durch offensichtliche göttliche Hilfe gerettet wurde (v. 41—62.) Die Situation, in der sich der König damals befand, ist deutlich genug umschrieben. Es ist von einem Aufruhr der Völker und von einem Zwiste der Brüder die Rede (v. 43); es heißt, daß Chilperich von bewaffneten Scharen umringt war, daß ihm ein Untergang im Kriege bestimmt schien (v. 47. 51), als plötzlich das Rettende geschah. Fortunatus kann nur die Ereignisse von 575 im Auge haben: Sigibert zieht gegen den Bruder zu Felde; die Edlen Chilperichs gehen zu ihm über; Chilperich wird in Tournay von einer Übermacht eingeschlossen: da wird Sigibert plötzlich ermordet, und die allgemeine Verschwörung gegen Chilperich bricht zusammen. Die Ermordung Sigiberts also ist die göttliche Fügung, durch die der hehre Beruf Chilperichs erwiesen wurde. Diese Auffassung ist ein häßliches Spiel mit dem göttlichen Namen und schließt überdies eine persönliche Treulosigkeit in sich: Fortunatus hatte die Huld des Königs, dessen Untergang er als ein gerechtes Werk der Gottheit feierte, fast zwei Jahre lang genossen, und er war durch diesen König zu der gesellschaftlichen Stellung emporgehoben worden, die es ihm erst möglich machte, Ruhm zu erwerben. Ehrenvoll für Fortunatus ist die Darstellung der Rettung Chilperichs nicht, mag sie auch in allen historischen Einzelheiten der Wahrheit entsprechen. Aber vor allem hat man hier die Frage zu beantworten, wie Fortunatus überhaupt dazu kam, die Erinnerung an diese peinlichen Dinge wachzurufen und angesichts einer Kirchenversammlung einem Morde die religiöse Weihe zu geben. Ihm persönlich konnte vielleicht daran liegen, seine austrasische Vergangenheit vergessen zu machen; aber eine so nachdrückliche Schmähung Sigiberts war doch für diesen Zweck nicht nötig. Wir verstehen den Passus wiederum nur aus den politischen Verhältnissen des Moments, und zwar ist hier im besonderen das Interesse Gregors im Spiele. Fortunatus sagt, die plötzliche Rettung habe dem Chilperich sein Reich wiedergegeben. In Wahrheit hatte sie seine Macht noch wachsen lassen; sobald sich die Austrasier nach Sigiberts Tode zurückgezogen hatten, besetzte Chilperich Paris und danach legte er seine Hand auf Sigiberts Besitzungen in Westgallien, auf die Touraine und Poitou. Er besaß diese Länder nicht rechtmäßig; sie hätten Sigiberts

Sohne Childebert zufallen müssen. Chilperich mußte fürchten, daß man sich dessen einmal erinnerte, und daß ein Aufstand diese Länder an Austrasien zurückbrächte. Zumal mußte er besorgen, daß Gregor, der durch Sigibert in Tours eingesetzt worden war, einen solchen Abfall unterstützen würde. Darum hatte auch Leudast gehofft, Chilperich gegen Gregor hetzen zu können, indem er Gregor beschuldigte, er wolle Tours dem Childebert in die Hände spielen. Die Rede des Fortunatus war bestimmt, den König von solchen Befürchtungen zu befreien; er sollte den Eindruck gewinnen, daß Gregor mit allen anderen Bischöfen ihn als den rechtmäßigen Herrn aller seiner Länder anerkenne. Zum nachdrücklichen Erweise dessen gab Fortunatus den Vorgängen, die den jetzigen Besitzstand Chilperichs begründet hatten, eine religiöse Weihe. Damit wurde Chilperich zugleich von einem schweren Verdachte freigesprochen, der auf ihm lastete und ihn gleichfalls gefährdete. Man meinte, daß die Mörder Sigiberts von Fredegunde gedungen worden seien[1]; es lag nahe anzunehmen, daß auch Chilperich an der Tat schuld hatte. Diese Anklage konnte eines Tages, wenn Chilperich sich durch seine Bedrückungen unbeliebt gemacht hatte, öffentlich erhoben werden und konnte dann einem Aufstande gegen ihn zum Vorwande dienen. Demgegenüber gab nun Fortunatus eine Interpretation jener Ereignisse, die Chilperich — und ebenso Fredegunde — von aller Schuld entlastete und dazu den Untergang Sigiberts als ein glückliches und wohlverdientes Schicksal pries. Diese Auffassung, auf der Synode vorgetragen, trat auf wie die allgemeine Denkweise der Kirche; der König erhielt indirekt die Zusicherung, daß ein Aufstand, dessen Devise die Bestrafung des Brudermörders und die Erhebung Childeberts wäre, niemals die Unterstützung der Geistlichkeit finden würde. Die Lobrede des Fortunatus auf Chilperich ist also eine „inspirierte" Kundgebung; sie repräsentiert einen Akt der Huldigung, durch den der Episkopat in Berny und namentlich Gregor dem Könige und der Königin seine Verehrung bewies, um sie zu versöhnen.

Fortunatus hatte sich früher schon öfter in den Dienst der öffentlichen Meinung und der politischen Vermittlung gestellt: so als er Brunichild als Königin begrüßte, so später als er sie über die Ermordung der Gelesuintha zu beruhigen suchte. Diesmal hatte die diplomatische Aufgabe für ihn nicht die gleiche poetische Anregungskraft wie ehe-

---

[1] Gregor, HF. IV 51 (ed. Arndt S. 186, Z. 17).

dem. Wenn man von der Schilderung der Todesgefahr und der Rettung Chilperichs absieht, so ist der Panegyricus ein ödes Machwerk: alle erdenklichen Tugenden und Fähigkeiten werden in wirrer Folge dem Könige zugeschrieben: Tapferkeit, Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe zum Volke, Freigebigkeit, Gelehrsamkeit und lateinische Redekunst; ähnlich wird dann für Fredegunde eine Tugendliste aufgestellt, nur in kürzerer Zusammenfassung. Man mag zur Entschuldigung anführen, daß die Rede eine erzwungene Leistung war. Aber auch die nächstfolgenden Gedichte beweisen, daß die Schaffenslust und Schaffenskraft des Fortunatus gebrochen ist.

2. GEDICHTE UND SCHRIFTEN DER NÄCHSTEN JAHRE

Nachdem zwischen Chilperich und Gregor gute Beziehungen angebahnt waren, hatte Fortunatus noch verschiedene Male Anlaß, sich dem Könige mit ehrerbietigen Gedichten zu nahen. 20 Tage nach der Synode von Berny starben die beiden Söhne des Königspaares. Fortunatus schrieb auf dieses Ereignis eine lange Trostrede (IX 2) und verfaßte Grabinschriften für die beiden Kinder (IX 4. 5). Im nächsten Jahre waren er und Gregor Gäste des Königs.[1] Gregor besuchte Chilperich auf seinem Landgute in Nogent sur Marne; vielleicht ist ebendort das kurze Gedicht (IX 3) entstanden, in dem Fortunatus das Königspaar bittet, seine Trauer zu lindern und das bevorstehende Osterfest mit dem Hofe freudig zu feiern. Danach hat sich Fortunatus längere Zeit in Paris aufgehalten: Gedichte an Geistliche dieser Stadt (IX 11. 13) und an den Referendarius Chilperichs (IX 12) knüpfen an diesen Aufenthalt an[2]; es sind kurze Grußbriefe, die Fortunatus nach der Rückkehr von der Reise aus Poitiers nach Paris sendet. Diese Ausbeute ist spärlich genug; wir sehen, die Atmosphäre des Hofes und der hohen Klerisei besaß für Fortunatus keine poetische Anregungskraft mehr. Seine Umgebung war gewiß nicht schuld daran. Zwar: im weltlichen

[1] Gregor hat – wie man wenigstens nach seiner Anordnung der Ereignisse annehmen muß – schon vorher, ein zweites Mal im Jahre 580, den König aufgesucht; dieser las ihm damals ein Werk über die Trinität vor. Die theologischen Probleme veranlaßten damals, daß noch einmal ein Streit zwischen König und Bischof entstand; nach der zornigen Abkanzelung aber, die der Bischof Salvius von Albi Chilperich bald darauf in derselben Sache zuteil werden ließ, hütete sich der König, noch einmal auf die Angelegenheit zurückzukommen (Gregor, H. F. V 44).

[2] Meyer S. 21.

Adel von Paris hat offenbar eine literarisch gefärbte Geselligkeit, wie sie in Austrasien zum guten Tone gehörte, nicht bestanden; denn Fortunatus hat auch bei seinen früheren Besuchen in Paris engere Beziehungen zu diesen Kreisen, soviel wir wissen, nicht angeknüpft. Aber die Kirche war doch auch dort für hochklingende Elogen empfänglich — das beweist Fortunatus' älteres Gedicht auf den Klerus von Paris —, und Bischof Ragnemod war unter den Adressaten seiner empfindsamen Freundschaftsbriefe gewesen. Vor allem aber hätte König Chilperich selbst zahlreicheren und höher klingenden literarischen Gaben eine gnädige Aufnahme zuteil werden lassen. Sie hätten seiner Eitelkeit geschmeichelt; er wollte ja gern als der höchstgebildete Mann in seinem Reiche erscheinen.

Die literarischen Bemühungen dieses Königs sind — das sei hier eingeschaltet — nicht gar so lächerlich zu nehmen, wie es nach Gregors abfälliger Kritik scheint. Auch diesem Germanen bedeutet die lateinische Bildung eine innere Anregung, und er erscheint dabei als ein Geist von besonderer Lebhaftigkeit. Seine ketzerischen Gedanken über die Trinität[1] hat er gewiß nicht darum ausgesprochen, weil es in der Lehre des Sabellius schon eine ähnliche und bereits verdammte Ketzerei gab — das hätte ihn nur abschrecken können, wenn er es gewußt hätte —, sondern er wollte mit gewalttätigem, aber geradem Sinn der dunkeln Lehre von den drei Personen den schlicht verständlichen Sinn geben, daß nur eine Gottheit in drei Gestalten sei. Als Dichter scheint er zwar, wenn wir dem einen Rhythmus, den man bisher von ihm kennt, und dem Urteil Gregors trauen dürfen[2], sehr ungelenk mit Sprache und Metrum umgegangen zu sein; aber jener Rhythmus, ein Lobgedicht auf den Heiligen Medardus, verrät doch eine Phantasie von persönlicher Eigenart: von grellen Bildern heimgesucht, leidenschaftlich in der Sprache der Anbetung wie in der der Demütigung. Wie am austrasischen Hofe und wie im Kloster von Poitiers, so hätte Fortunatus auch in der persönlichen Berührung mit Chilperich den Hauch eines persönlichen geistigen Lebens spüren können.

Man darf freilich zweifeln, ob für eine solche Annäherung die herrische und hinterlistige Natur Chilperichs überhaupt eine Möglichkeit bot. Zunächst verlangte seine Nähe doch die Sprache der Devotion.

---

[1] Vgl. Gregor, H. F. V 44.

[2] Gregor a. a. O. und VI 46. Den Rhythmus entdeckte und veröffentlichte Paul von Winterfeldt, Ztschr. für deutsch. Altert. 47, 1904, S. 73ff.

Indessen Fortunatus war jetzt nicht mehr der enthusiastische Höfling von ehedem. Er spielte nur noch den Höfling, wenn es aus Gründen der Konvention geboten war.

Mit der Flitterfreude aber war auch seine poetische Erfindungskraft erloschen. Um seinen Gedichten, die er aus Höflichkeit produzierte, einigen Glanz zu geben, mußte er seine älteren Schöpfungen um Motive bestehlen. Die Trostrede an Chilperich und Fredegunde nimmt erst den trivialen Gedanken des Briefes an Jovinus auf, daß doch schon so viele berühmte Menschen gestorben seien, und gibt wieder eine lange Liste solcher großen Namen: diesmal liefert die Bibel das Material. Es folgt eine kurze Charakteristik heftiger Trauer; wir werden an die großen Klagedichtungen erinnert. Am Schlusse ist wieder einmal Himmelsglanz in sinnlichen Farben gemalt, um dem Könige das Glück zu zeigen, das seinen Kindern beschert ist. Die Bitte an das Königspaar, von der Trauer abzulassen, spielt mit dem Motiv „Frühling und Ostern", wie einst die Rede an Felix; aber die Schilderung der Landschaft bleibt bei oberflächlichen Allgemeinheiten stehen, und wie wenig Fortunatus innerlich mit dem Thema beschäftigt ist, zeigt sich in der kleinen Entgleisung, daß er auch fruchtbeschwerte Bäume in die Frühlingsnatur aufnimmt (IX 3, 9).

Nach Paris ist Fortunatus auch offenbar nicht darum gegangen, weil er neue höfische Beziehungen, die er in Berny angeknüpft hätte, weiter pflegen wollte. Ihn scheint vielmehr eine besondere Angelegenheit der Pariser Kirche dorthin geführt zu haben; man bedurfte seiner für die Aufzeichnung des Lebens und der Wunder des Bischofs Germanus. Dieser war vor wenigen Jahren (576) gestorben; Fortunatus hatte bei ihm in Gunst gestanden, und war auch mit seinem Nachfolger Ragnemodus befreundet, und von diesem hat er offenbar den Auftrag zu der Arbeit erhalten.[1] Die Zahl der Wunder, die von Germanus berichtet wurden, war unübersehbar groß; und Fortunatus bedurfte wohl eines längeren Aufenthalts am Orte seines letzten Wirkens,

[1] Eine Widmungsepistel zu dieser Vita ist nicht erhalten, vielleicht niemals geschrieben worden; die Schrift beginnt – ebenso wie die weiter unten zu erwähnende Vita Severini – sogleich mit dem „igitur", das in allen Heiligenleben Fortunats die eigentliche Erzählung einleitet. – Für die Abfassung der Vita scheint mir 581 der wahrscheinlichste Zeitpunkt, da ein längerer Aufenthalt in Paris vorausgegangen sein muß; positive Angaben darüber sind nicht erhalten.

um das Material für die Vita zu sammeln. Die Schrift selbst zeigt die Freude des Fortunatus am lebendigen Bilde deutlicher als die Gedichte aus den Jahren 580 und 581; Fortunatus ist bestrebt, die wunderbaren Vorgänge, namentlich die Heilungen, in ihren einzelnen Stadien dramatisch wirksam zu machen. Freilich ist dies auch nur eine Wiederholung der Darstellungsweise, die Fortunatus in der Vita Martini ausgebildet hatte, und diese Darstellungsweise ist jetzt zur Manier geworden; wieder und wieder hören wir in kurzen koordinierten Sätzen, wie erst dies, dann jenes Lebenszeichen im siechen Körper auftritt, bis schließlich die Heilung vollzogen ist. Das stärkste Bild der Erzählung ist in einige der letzten Kapitel gestellt: Germanus als Dämonenbeschwörer (§ 187–191, Kap. LXXf.). Die Schilderung weiß die gestaltlosen Gespenster in ihrem Flattern und ihren Klagelauten lebendig zu machen; der hohle eintönige Gleichklang der Satzschlüsse wirkt in der Darstellung der düsteren Erscheinungen malerisch mit.

Im Jahre 588 ist Fortunatus noch einmal an einen königlichen Hof gekommen. Es war nicht mehr der Hof Chilperichs. Fortunatus huldigte wieder der Regierung, unter deren Schutze er seine ersten Jahre im Frankenreiche verbracht hatte. 584 war Chilperich ermordet worden, und nach seinem Tode waren die usurpierten Landschaften von Tours und Poitiers wieder von seinem Reiche getrennt worden. Eine Zeitlang hatte sie König Guntram für sich beansprucht; seit dem Vertrag von Andelot (587) gehörten sie wieder zu Austrasien.

Was Fortunatus diesmal veranlaßte, den Hof aufzusuchen, darüber ist aus seinen Gedichten nichts zu erfahren. Den Freunden von ehemals, soweit sie noch lebten und am Hofe waren, kann der Besuch nicht gegolten haben: von den drei Gedichten, die diesem zweiten Aufenthalt in Austrasien entstammen, ist keins einem Hofmann gewidmet. Wahrscheinlich ist Fortunatus in Begleitung Gregors gereist. Gregor wurde im Jahre 588 zu Brunichild und Childebert nach Metz beschieden und ging von hier aus als Gesandter zu König Guntram, um Zwistigkeiten, die zwischen den beiden Höfen bestanden, auszugleichen. Nach Metz als Entstehungsort weisen nun auch zwei unter jenen drei Gedichten des Fortunatus, in denen Childebert und Bruni-

child auftreten[1], und wir haben wohl anzunehmen, daß er mit Gregor zugleich dort anwesend war.

Als Geistlicher der fränkischen Kirche genoß Fortunatus diesmal die Gastlichkeit des austrasischen Hofes; er war nicht, wie ehedem, dem Hofe unmittelbar zu Dienst. Diesem Verhältnisse entsprechen die beiden Gedichte, die direkt an den König und die Königinmutter gerichtet waren. Das eine (X 7) ist eine Festpredigt für den Tag des Heiligen Martin, das andere (X 8) eine Rede beim Abschied, in der Fortunatus der Herrschaft Childeberts und Brunichilds Lob und Wünsche für weiteres Gedeihen spendet. Neben diesen konventionellen Leistungen aber steht ein Gedicht, dem noch einmal die Laune leichter Improvisation das Gepräge gibt: die Reise an Mosel und Rhein (X 9). Wie vor 20 Jahren, so hat auch diesmal Fortunatus den Hof von Metz ab zu Schiffe begleitet; wie damals, so faßt er jetzt wiederum die Reiseeindrücke in poetischer Schilderung zusammen: es ist, als brächten ihm die Erinnerungen, die der Landschaft anhaften, wieder die dichterische Schaffenslust, die ihm schon so lange fehlte. Aber die Darstellung ist, an früheren Gedichten gemessen, auffallend sachlich und ruhig; die Freude am bunten Bilde ist noch vorhanden, aber sie ist beschaulicher geworden. Ob die Schwierigkeiten der Wasserfahrt geschildert werden oder die Weinberge, die Musik auf dem Schiffe oder ein Fischzug in Andernach, das Interesse geht immer auf Beschreibung, nicht auf den dramatisch erregten Vortrag. Dem entspricht ein Streben nach Genauigkeit: der wechselnde Charakter der Flußufer wird im einzelnen peinlich verzeichnet, und mitten in die Landschaftsdarstellung ist die Notiz gesetzt, daß man unterwegs viele gute Fische gegessen habe.

Dem Stile dieser Schilderung ähnelt in gewisser Weise auch die Redeweise des Fortunatus in den übrigen wenigen Gelegenheitsgedichten, die uns von ihm aus der Zeit von ca. 585 bis ca. 590 überliefert sind.[2] Sie sind durchweg Erzeugnisse einer gelassenen Stimmung. Die Nüchternheit, die im Mosel- und Rheingedicht auffällt, begegnet uns wieder in einem Glückwunschschreiben an einen alten Freund in Bordeaux, Galactorius (X 19). Fortunatus gratuliert ihm zu der Grafenwürde, die ihm König Guntram verliehen hat, und ermutigt ihn zu-

[1] X 8 und 9; vgl. Meyer S. 22.

[2] Die Entstehungsumstände sind im einzelnen hier nicht von Interesse. Vgl. über X 6 (Verse auf die Bilder der Kathedrale von Tours) Meyer S. 62 bis 69, über X 17 (Speisung der Armen durch Graf Sigoald) Meyer S. 129.

gleich zur Hoffnung auf weitere Beförderung: es gehe doch oft so, daß einer von kleinen Stellungen zu größeren aufsteige. In Lobreden herrscht jetzt die allgemeine moralische Betrachtung vor. So beschäftigt sich die Abschiedsrede nach dem Besuche in Austrasien vornehmlich mit dem friedlichen Wohlstand, den die Untertanen unter der Herrschaft Childeberts und Brunichilds genießen. Eine andere Rede soll dem Grafen Sigoald für mildtätige Handlungen, die er namens des Königs Childebert in Poitiers ausführte, Dank sagen: Fortunatus verbindet keinen Panegyricus mit dem Danke, sondern begnügt sich mit frommen Segenswünschen und feiert vor allem die Tugend der Barmherzigkeit überhaupt (X 15). Der hier erwähnte Graf Sigoald war einer der ältesten Bekannten, die Fortunatus im Frankenreiche hatte; unter seinen Schutz war Fortunatus von König Sigibert gestellt worden, als er sich im Jahre 565 bei seinem Eintritt in das Reich dem fränkischen Heerzuge angeschlossen hatte. Als Sigoald nach Poitiers kam, hat Fortunatus ihn daran in herzlichen Begrüßungsversen erinnert (X 16); aber es wird in diesen Versen nicht mehr, wie einst im Briefe an Sigismund und Alagisel, von Stillung unnennbaren Freundschaftsdurstes in der Einsamkeit und von Wahlbrüderschaft gesprochen. Die Predigt zum Martinsfeste am austrasischen Hofe (X 7) schildert, wie die Schlußrede des zweiten Buches der Vita Martini, den Heiligen in der Himmelsglorie. Wieder ist von Strahlenglanz und Edelsteinschmuck die Rede; aber doch nur ganz andeutungsweise: die Gruppen, aus denen sich die Bevölkerung des himmlischen Jerusalems zusammensetzt, werden nur flüchtig genannt und charakterisiert.

Unter den Himmelsbürgern hatte Fortunatus hier eine neu aufgenommene Heilige mit Namen zu nennen: Radegunde. Sie war am 13. August 587 gestorben. Agnes war ihr vielleicht schon voraufgegangen oder muß ihr doch bald gefolgt sein: 589 heißt die Äbtissin des Klosters Leubovera. Die Angelegenheiten des Klosters scheinen den Fortunatus seit dem Tode der Freundinnen nicht mehr beschäftigt zu haben: als 589 eine Empörung vornehmer Nonnen gegen die Äbtissin losbrach und die Bischöfe des Reiches zum Eingreifen nötigte, hat er offenbar nicht wesentlich an der Erledigung des Zwistes mitgeholfen; wir würden sonst durch Gregor davon hören. Der Radegunde schrieb er nun auch ein Gedenkbuch. Es ist — man hat das oft bemerkt — unpersönlicher ausgefallen, als man von dem Freunde der Heiligen erwarten sollte; dem Fortunatus liegt nur an den hagio-

graphischen Motiven: an der Darstellung des frommen Wandels und der Wunder. Im Stil ist auch dieses Werk sehr sachlich, sachlicher als alle seine anderen Heiligenleben: die Darstellung wird weder durch erbaulich-pathetische Betrachtung unterbrochen noch, wie in der Vita Germani, durch differenzierte Schilderungen dramatisch gesteigert; sie will nur durch den Inhalt wirken.[1]

3. EKSTATISCHE ALTERSDICHTUNG – DAS „MITTELALTERLICHE" IN FORTUNATUS

Dennoch ist in den späten Lebensjahren des Fortunatus noch einmal seine alte ekstatische Leidenschaft aufgeflammt. Ohne, wie es scheint, einem besonderen Anlaß von außen her zu folgen, lediglich in dem Wunsche, noch einmal die Entzückungen jungfräulicher Himmelsbrautschaft und die Glorie der Überwelt vor sich zu sehen, ging er an die Abfassung einer hymnischen Rede. Er schrieb ein Lobgedicht auf die Hoheit und die Seligkeit der Jungfrau Maria. Der alte Mann träumte sich in die Träume hinein, die ihm Radegunde einst inspiriert hatte. Einen neuen Schwung gab ihm freilich auch dieser Versuch nicht; es gelang ihm im wesentlichen wiederum nur, frühere Erfindungen neu aufzuputzen, und er verfuhr dabei weitschweifig und geschwätzig wie nie zuvor. Wir wollen trotzdem dem Gedankengange des Gedichtes folgen, weil es uns noch einmal die seelische Artung des Dichters Fortunatus, seine Erlebnisweise und die schöpferischen Tendenzen seiner Phantasie anzuschauen gibt (Spur. 1).

---

[1] In die Zeit um 585 gehört wohl auch die dürftige Vita Severini, die durch Quentin entdeckt und 1902 veröffentlicht wurde, während man früher nur aus der Notiz bei Gregor, Glor. conf. 44 von ihr wußte. Die Autorschaft Fortunats ist durch Quentin und Levison (vgl. oben Vorbemerkungen) erwiesen worden. Gregor hat 587, als er in dem Buche über die Bekenner von Severinus erzählte (dieses Datum nach Krusch, M.G. SS. rer. Mer. I 455), von Fortunats Vita noch nichts gewußt, erst später nachträglich eine Bemerkung darüber eingefügt; es ist also nicht wahrscheinlich, daß Fortunats Schrift längere Zeit vor 587 entstanden ist. Der Vita Germani ähnelt die Vita Severini in dem Prinzip, spannende Wunderereignisse mit kurzen hastigen Sätzen in ihren Einzelheiten zu vergegenwärtigen. (Vgl. Quentins Text S. 62, Z. 52–60; S. 63, Z. 79–85.) – Severin war Bischof von Bordeaux gewesen, und Fortunat schrieb offenbar im Auftrage der dortigen Kirche. Er hat also um 585 seine Beziehungen zu dieser Stadt erneuert; auch die Gedichte an Galactorius (X 19; VII 25, vgl. Meyer S. 28f.) dürften in diesen Zusammenhang gehören.

Im Beginne freilich enthält das Marienlob eine Darstellung, deren Absichten dem Dichter in seiner Blütezeit fremd waren: eine lange Reihe versifizierter Bibelzitate gibt die Ankündigung der Jungfrauengeburt durch die prophetischen Stellen des Alten Testaments und die erwählten Geister der erfüllten Zeit wieder. — Dergleichen theologische Poesie war ehedem nicht die Art des Fortunatus gewesen; nur selten und ganz nebenher hatte er einmal ein Bibelzitat angebracht. Jetzt legte ihm die dauernde Konzentration auf sein kirchliches Amt eine solche Dichtung näher. Aber schon in diesem einleitenden Teil schweift seine Phantasie zur ekstatischen Kontemplation ab. Er hat davon zu sprechen, wie Johannes im Mutterleibe dem Kind, das Maria im Schoße trug, entgegenhüpfte: da malt er sich diese sehnsuchtsvolle Bewegung sinnlich-spielerisch aus: „Durch den Mutterleib sah der Knabe wie durch ein Glas, und der Körper der Mutter war für ihn ein Fenster ... ja ich glaube, er lag hingestreckt und breitete die Hände aus; er regte vor dem Erlöser die kleinen Glieder" (v. 55—60). Das unfaßlich Wunderbare durch genaue Vergegenwärtigung faßlich zu machen, ist hier der Wunsch des Fortunatus, ganz wie einst in den Wundererzählungen der Vita Martini. — Nachdem der Schriftbeweis beendigt ist, beginnt die eigentliche hymnische Rede; sie ist gehalten als eine Anrufung an die Jungfrau und ähnelt hierin der stürmischen Befragung des hl. Martin im dritten Buche der Vita. Auch inhaltlich nimmt sie zunächst das Motiv dieser Befragung auf. Wie dort Martin erzählen sollte, was er sah, als ihn die Heiligen des Himmels besuchten und vor die Pforten des ewigen Jerusalems entrückten, so soll nun ans Tageslicht kommen, was Maria erlebte, als sie Jesus unter dem Herzen trug. Ein inneres Leuchten, so träumt Fortunatus, muß ihren Leib durchglüht haben; welches Wunder, daß die Glieder diesen Glanz ertrugen; wie groß muß ihre Freude gewesen sein, wie leicht ihre Last (v. 135 bis 150). Und in diesem Zustande, so träumt er weiter, erhob sich Maria wohl zur Vision der Himmel: sie sah die Engel hin und her schweben, ihr zu dienen. Michael geleitete sie zum Himmelkönig; Gabriel, Raphael waren anwesend. Die Engel wetteiferten in eigener dienstbarer Tätigkeit: einer wollte der Schwebenden seine Flügel unterbreiten, ein anderer seine Flügel als eine Leuchte ihrem Pfade vorhalten, ein dritter fächelte Düfte heran, ein vierter hielt den Regen fern, ein fünfter nahm Maria bei der Hand, daß sie nicht strauchle. Die Sonne erzitterte, als sie Maria erblickte; der Mond wünschte, daß ihre Füße auf ihn träten

(v. 175—200). An diesem Bilde entzündet sich die anbetende Liebe des Fortunatus zu überschwenglichem Lobe: in einer Fülle von preisenden Beiworten strömt es aus; erst umschreiben sie nochmals das Wunder der Geburt, dann schwelgen sie in der Schönheit des Anblicks der Jungfrau und besingen in immer neuen Metaphern die Lichtüberfülle, die über ihre Gestalt ausgegossen ist (v. 201—240). Dann aber wendet sich das Gedicht abbrechend zu dem höchsten Triumph der Maria: zu ihrer Erhebung in die Himmel, die ihr nach dem Tode beschieden wurde. Die Apotheose der Jungfrau aus der Weiherede an Agnes muß, wie in der Apotheose Martins, so auch hier die Motive hergeben: die Chöre der Seligen, die Erhebung der Maria an die Seite Gottes, die Schmückung ihrer Gestalt mit kostbaren Juwelen. Wie die himmlische Heerschar Maria nun erblickt, stimmt sie Lobgesänge an: erst Michael mit seinem Gefolge, dann Gabriel, dann Johannes mit den anderen Aposteln und Märtyrern: Fortunatus weiß zu sagen, wie der Gesang jedes Chores begann (251—344). — Der Dichter scheidet dann von dem Bilde; es scheint ihm fast herabsetzend, da es Marias Glanz doch nicht würdig schildern kann; er jubelt ihrem Leuchten noch einmal in kurzen stammelnden Rufen zu und bittet sie, ihm, dem Unwürdigen, einst zur Seligkeit zu helfen.

Man sieht, es sind die alten Gedanken, die diesem Gedicht die Form geben; aber die Phantasie des Fortunatus hat sich an ihnen neu erfrischt. Und deutlicher vielleicht als in irgendeinem der früheren Werke enthüllt sich uns hier die religiöse Bedeutsamkeit des geistigen Lebens, das im Verkehr des Fortunatus mit Radegunde erwachsen war. Eine Religiosität der Phantasie ist damals gediehen, eine Religiosität, deren Ekstase zur Dichtung hinstrebt.

In seinem späten Alter hat Fortunatus ferner noch zwei theologische Abhandlungen geschrieben: eine Auslegung des Vaterunsers und eine Auslegung des Symbols (X 1; XI 1). Sie tragen im ganzen ihrer Absicht entsprechend keinen persönlichen Charakter: die Auslegung des Vaterunsers stellt einige moralische Lehrpunkte zusammen; die Auslegung des Symbols ist im wesentlichen nur ein Auszug aus dem Kommentar des Rufinus. Aber an einzelnen Stellen klingt doch auch in diesen Schriften noch etwas von der ekstatischen Erhebung nach, die Fortunatus einst erfahren hatte. Die Schrift über das Vaterunser empfiehlt die Richtung der Gedanken auf das Jenseits und schildert dabei noch einmal mit emphatischen Lyrismen die Schönheit des

Paradieses, „wo allezeit das schmeichelnde Licht der Lilien und Rosen uns anlacht, wo die Farbe der duftigen Blumen nicht welkt, wo die Fruchtbarkeit des Landes nicht erschlagen wird durch Flüsse noch verdort in der Sonne, ... wo der Gerechte Edelsteine mit Füßen tritt, wie sie jetzt Könige nicht in ihren Kronen tragen". Man wird das Bild nicht allzu wörtlich nehmen; Fortunatus hat gewiß nicht geglaubt, daß er sich den Himmel als ein fruchtbares Eden vorstellen dürfe, aber sinnliche Pracht hat er doch von der Erhabenheit des Paradieses selbst im strengen dogmatischen Vortrag nicht wegdenken können. – Erhalten blieb ihm auch das Gefühl für die religiöse Symbolkraft der Natur, der Gedanke, daß die Schönheit der Welt das Heil abbilde. Der Traktat über den Glauben erklärt an einer von Rufinus unabhängigen Stelle ausdrücklich das gleiche, was einst der Hymnus Pange lingua und die Osterbetrachtung andeuteten: daß das Blut Christi nicht nur den Menschen, sondern auch die unbeseelte Natur von Sünden rein gewaschen habe.[1] Dieser Gedanke enthält eine widersinnige Ausdehnung des Sündenbegriffs; die Sünde verliert ihre moralische Bedeutung, wenn sie auch willenlosen Geschöpfen anhaftet, aber wir verstehen diese Auffassung aus dem ekstatischen Heilsdrang, der in Fortunatus lebte. Er empfand die Schönheit der Natur dichterisch als höchste Reinheit und wußte doch, daß das Heil allein die höchste Reinheit sei; darum meinte er, nicht nur die Schöpfertat, sondern auch die Heilstat Gottes in der Natur gegenwärtig zu fühlen. – Nicht ein rohes Mißverständnis[2], sondern die dichterische Phantasie hat dem Fortunatus jene Worte von der Entsühnung der Natur durch Christus eingegeben. Sein religiöses Empfinden hat bis ins Alter eine tiefe Einwirkung von der dichteri-

[1] XI 1, § 25, S. 256, Z. 9: „Ergo quia nec ipsa sidera in conspectu dei pro humano crimine non erant pura et erat tota terra polluta, ideo suspensus et Christus in aera, ut simul terras et astra purgaret." Die §§ 25–27, die die Symbolik des Kreuzes darstellen, sind von Rufinus unabhängig. Fortunatus, der sich sonst in dem Traktat der Kürze befleißigt und seine Vorlage stark zusammenzieht, wird hier ausführlicher. Das liegt am Gegenstande: der Kult des Kreuzes ist ihm besonders vertraut; seine Hymnen kommen ihm in Erinnerung. Wie der Gedanke von der Reinigung der Natur an II 2, 21 anklingt, so kehren auch noch an zwei anderen Stellen Motive aus den Kreuzeshymnen wieder: in § 26 das Bild der Wage (statera, vgl. II 6, 23), in § 27 der Ausruf „pomum dulce cum arbore"; vgl. II 2, 24: dulce lignum, auch II 1, 9f.: o dulce et nobile lignum, quando tuis ramis tam nova poma geris.

[2] Dies scheint Hauck, Kirchengesch. Deutschl. I (3. und 4. Aufl.), 213 zu meinen.

schen Erhebung zurückbehalten, die ihn in seinen ersten Mannesjahren für kurze Zeit zu wirklichem künstlerischem Schaffen befähigt hatte.

Um die Wende des 6. Jahrhunderts ist Fortunatus Bischof von Poitiers geworden.[1] Sicherlich gehören jene beiden theologischen Schriften schon der Zeit seines Episkopats an; die neue Würde gab ihm erst Anlaß, sich um die Belehrung des Volkes zu bekümmern.[2] Vielleicht hat er auch das Lobgedicht auf Maria erst in dieser Zeit geschrieben. Sonst ist über seine Amtswaltung nichts überliefert. Auch das Jahr seines Todes ist uns unbekannt.

Als Dichter endete Fortunatus ruhmlos. Er hat die Keime schöpferischer Kunst nicht fortgebildet, die in seiner Phantasie erstanden waren. Darum hat er auch seiner geistig chaotischen Zeit nicht nachdrücklich zeigen können, was dichterisches Leben sei. Als Persönlichkeit hat er nicht fortgewirkt. Zwar liebte man seine Werke und schrieb sie ab, und die karolingischen Dichter haben gern Redewendungen von ihm entlehnt und sich seine Gelegenheitsdichtungen zum Muster genommen. Aber diese Bewunderung erhielt doch nur das formale Gepräge seiner Kunst lebendig, nicht auch den Menschen. Geistiges Leben ist von Fortunatus nicht ausgegangen.

Aber geistiges Leben ist in ihm gewesen. Auf die Eigenart dieses Lebens möchte ich noch einmal mit wenigen Worten zurückkommen.

Wilhelm Meyer nennt Fortunatus den ersten mittelalterlichen Dichter Frankreichs. Er gibt ihm diesen Titel, weil Fortunatus im Frankenreiche wirkte und heimisch wurde und weil er sich durch seine gesellschaftlichen Beziehungen zu den Großen dieses Reiches zu seinen Dichtungen anregen ließ. Wir fanden, daß diese Beziehungen für sein Werden als Dichter überhaupt entscheidend wurden, daß fränkisch-romanische Kultur in seinen Werken lebendig ist. – Meyer findet auch in den künstlerischen Prinzipien Fortunats einen Grund, mit ihm eine neue Epoche zu beginnen. Fortunatus gebe die Traditionen der römischen Dichtung auf; indem er sich von dem Gegenstand inspirieren lasse, den das Leben an ihn heranbringt, habe er kein Interesse mehr am rhetorisch-gelehrten Prunk. „Den Stoffen und den Gedanken nach

[1] Vgl. Meyer S. 22.

[2] Das bemerkt schon die Histoire littéraire de la France Bd. II, auch Lucchi: M., S. L. 88, 345 s.

ist an Fortunat nichts Antikes.“ Aber dieses Moment hat kaum die hohe literarisch-historische Bedeutung, die Meyer ihm beimißt. Fortunatus war seinen künstlerischen Prinzipien nach durchaus ein Epigone antiker Dichtung und Rhetorik. Er hat immer bewundernd zu den Leistungen der Rhetorenschule aufgeblickt. Theoretisch faßte er die Kunst durchaus als Technik. In dem Widmungsbriefe an Gregor, der die Sammlung der Gedichte einleitet, rühmt er „die alten Meister“, die „in der Erfindung klug, in der Disposition ernsthaft, in der gleichmäßigen Stoffverteilung feinfühlig, in den Schlußreden angenehm waren, die Satzglied an Satzglied reihten und schöne Einschnitte machten, die mit Gleichnissen, Beispielen, Perioden wie Bekränzte einhergingen“. Und im Prolog der Vita Marcelli stellt er den Grundsatz auf, die Genialität des Schriftstellers zeige sich darin, daß er einem noch so geringen Gegenstand durch seine Darstellung Glanz geben könne (Kap. I, § 2, S. 49). Dies zu erreichen war auch sein Streben im Briefwechsel mit Gregor, so bescheiden auch der Glanz dieser Verse blieb. Meisterwerke rhetorischen Schwulstes sollten andererseits seine Prosaepisteln sein. Und auch die Vita Martini ist in erster Linie als eine große technische Kraftleistung gedacht. Daß seine Gelegenheitsdichtungen durch ihren engen Anschluß an die Gelegenheit nicht zur unrhetorischen Wirklichkeitskunst gestempelt werden, wurde schon eingangs betont. Bewußt aufgegeben hat Fortunatus — abgesehen von dem frühen Epithalamium — nur das mythologische Beiwerk, mit dem früher selbst christliche Dichter weltliche Gelegenheitswerke verzierten. Im übrigen ist er im Vergleiche zu den größten Virtuosen der Rhetorenschule ärmer an rhetorischen Mitteln, aber dafür sehr geschickt und sehr willig zur leichten Improvisation. So hat er als Gelegenheitsdichter die antike Tradition fortgebildet, aber nicht eigentlich etwas Neues geschaffen.

Aus einer anderen Welt aber stammt sein lyrisches Empfinden und sein religiöses Leben, und hierin präludiert er in der Tat ganz eigentümlich der Entwicklung späterer Jahrhunderte — der Entwicklung der Jahrhunderte, an die wir vorzugsweise denken, wenn wir vom Mittelalter und mittelalterlichen Geiste sprechen.

Fortunatus findet seine größte Leidenschaft in der sinnlichen Ekstase. Sie bemächtigt sich universal alles dessen, was er empfindet: sie macht in seiner Naturbetrachtung die landschaftliche Stimmung unmittelbar gegenwärtig; sie wandelt seine freundschaftliche Liebe in

quälende oder trunkene Träume; sie läßt ihm weibliche Seelenkämpfe schmerzhaft lebendig werden; sie erschließt ihm endlich den Genuß des Paradieses und den Sinn des Heils. Eine solche Haltung der Seele entspricht nicht dem Geiste der römischen literarischen Tradition und ist auch der christlich-lateinischen Kunstauffassung entgegengesetzt. Die christliche Lyrik des lateinischen Altertums hatte bei aller Himmelssehnsucht in ihrer Sprache die Herbheit des geistigen Ausdrucks zu wahren gesucht; maßvoll und würdig trat die Hymnendichtung ins Leben. Selbst der schönheitsempfängliche Prudentius reizt nicht die Phantasie, wenn er sich für die Märtyrer begeistert. Die Häupter der geistigen Bewegung in der alten Kirche hatten einen feinen Sinn für die Gefahr des Eindringens sinnlicher Lust in die religiöse Andacht. Man kennt die skrupelhaften Betrachtungen Augustins über den Kirchengesang. Bei Fortunatus hat sich dieses Bewußtsein gelockert. Aber sein Empfinden schlägt doch auch nicht in heidnische Sinnenfreude um, vielmehr ist seine Art, das Gegenständliche zu malen und Gefühle zu schildern, alles andere eher als unbefangen. Sie ist — wenigstens in der Hauptepoche seines Schaffens — empfindsam, oft verzehrend empfindsam. Sein Leben mit der Natur und den Menschen ist ein Traumleben, auch wenn es zu spielerischem Behagen herabgestimmt ist. Das Uneingestandene seiner Erotik haben wir schon berührt. Wenn Fortunatus nicht zur reinen Geistigkeit gelangt, so gelangt er auch nicht zur rückhaltlosen Weltliebe. Seine sinnliche Beschäftigung mit den Dingen des Jenseits ist also nicht der Kompromiß eines „Weltkindes“ mit der christlichen Denkungsart, sondern sie geht unmittelbar hervor aus seinem Drängen nach den Genüssen und Schmerzen der verzückten Seele. Seine ruhelose Phantastik findet ihre Erlösung in dem Gedanken an eine Welt ewigen traumhaften Rausches.

Das ist, wie gesagt, gegen die Intentionen des lateinischen Christentums der Antike, soweit man wenigstens an seine Hauptführer denkt. Daß eine solche Denkungsart so laut zu reden wagt, zeugt von dem Verfall der christlichen Geisteskultur. Aber andererseits treten hier doch auch Motive einer religiösen Neubildung zutage, freilich in einer unkräftigen Seele; indem Fortunatus sinnlich mit dem Ewigen leben will, fühlt er zugleich seelische Verwandlung, fühlt er die lebendige Berührung mit einer Welt höherer Reinheit. Das religiöse Denken gewinnt an Fülle und Unmittelbarkeit, was es an Selbstzucht verliert. So eröffnet sich der Ausblick auf ein reges und phantasiekräftiges Leben

mit dem Glauben. Die Denkweise des Fortunatus, zum Prinzip erhoben und von ihrer Süßlichkeit gereinigt, repräsentiert die Tendenz, das irdische Leben mit der Vision des himmlischen zu durchdringen, durch gestaltende Dichtung das Heilige herabzuzwingen und das Diesseits zu heiligen.

Diese Tendenz nun ist lange Jahrhunderte nach Fortunatus eine allgemeine Tendenz in der christlichen Kultur der germanisch-romanischen Völker geworden. Sie kehrt wieder in dem schöpferischen Drange der Mystik, der religiösen Poesie und der bildenden Kunst im hohen und späten Mittelalter. Sie zeigt sich bald als die mutige Gewißheit, die Schau des Reinen und die Sprache der Reinheit zu besitzen, bald als wilder aufgepeitschter Wille, das Unnennbare zu erfassen, Gott in sich aufzunehmen, bald als kindlich zartes oder wieder, wie einst bei Fortunatus, spitzes und halberotisches Spiel mit dem Heiligen. Die Gottesminne eines Bernhard, Bonaventura, Heinrich Seuse, die klangtrunkene Hymnik eines Philipp de Grève, Adam von St. Victor, Jacopone da Todi, die reiche Dichtung der Marienminne gehen aus dieser Unmittelbarkeit hervor. Das Alterswerk des Fortunatus, sein Lobgesang auf Maria, berührt auch im einzelnen schon den Gedankenkreis der mittelalterlichen Marienminne; die Apotheose, zu der es aufsteigt, die Krönung der Jungfrau, erscheint im hohen Mittelalter wieder im religiösen Dichten des Abendlandes und wird ein Lieblingsthema der bildenden Kunst. Dieses Motiv entstammt nicht etwa einer altchristlichen, legendären Überlieferung. Zwar gab es seit dem 4. Jahrhundert eine orientalische Erzählung von der Verklärung der Jungfrau. Es war da berichtet, daß die Apostel sich um Marias Sterbestätte versammelten, und daß sie vor ihren Augen zum Himmel auffuhr. Papst Gelasius hatte (496) diese Legende für apokryph erklärt; trotzdem wurde sie auch im Abendlande weit verbreitet. Auch Gregor von Tours, der Freund des Fortunatus, erzählte sie in seinem Werke vom Ruhme der Märtyrer wieder. Aber die Legende beschäftigte sich nur mit dem Hingang der Jungfrau, nicht mit ihrer Krönung; zu diesem überirdischen Bilde hat sich die Phantasie des Fortunatus wie später die der mittelalterlichen Künstler ganz spontan aus dem Verlangen nach leibhafter Veranschaulichung der himmlischen Glorie erhoben.[1]

[1] Fortunatus hat, wenn er die Legende kannte, auch ganz vergessen, daß nach ihr die Apostel bei Marias Tode und Auferstehung gegenwärtig waren; er läßt sie mit den Märtyrern, die nach seiner Auffassung schon den Erdkreis erfüllen, im Himmel der Erhebung Marias beiwohnen.

Wir werden versucht, an diese Bemerkung eine historische Frage allgemeiner Art anzuknüpfen. Für die kunstmäßige Literatur des Abendlandes[1] ist lange Jahrhunderte nach Fortunatus die subjektive Stellung zu den großen Gegenständen des Glaubens, die wir bei ihm angedeutet finden, typisch geworden. Einen Einfluß hat er auf diese spätere Zeit nicht ausgeübt. So scheint er ihren Schöpfungen nur geistig in gewisser Hinsicht verwandt; historische Tradition scheint ihn nicht mit ihr zu verbinden. Aber vielleicht besteht hier doch ein gewisser geschichtlicher Zusammenhang, freilich kein literargeschichtlicher. Die religiöse Dichtung des Mittelalters ist zweifellos stark beeinflußt durch das religiöse Phantasieleben der Massen: die persönliche Anteilnahme des Volkes an den heiligen Dingen öffnet die Geister allgemein der ekstatischen Stimmung. Diese gärende, abergläubisch-verzückte Phantastik mag auch schon in der Merowingerzeit lebendig gewesen sein, wenn nicht in den breiten Schichten des Volkes, so doch in den engeren Kreisen der Heilsbegierigen, bei den Asketen, von denen Gregor berichtet, und zumal unter den Nonnen, mit denen Fortunatus freundschaftlich verkehrte. Die vorübergehenden geistig-kulturellen Bestrebungen in der vornehmen Gesellschaft, deren Wirkung auf Fortunatus wir beobachteten, sind gewiß nicht die einzigen Zeitströmungen gewesen, die auf seine Entwickelung Einfluß hatten: ungefüge religiöse Regungen wirkten neben ihnen. Diese Regungen faßten im Volke Boden, breiteten sich aus und wuchsen; aus ihnen ging das reiche religiöse Phantasieleben des Mittelalters hervor. Wenn es gelingt, die Geschichte des religiösen Volkslebens im Abendlande vom Ausgang der christlichen Antike bis ins Mittelalter in ihren Hauptmotiven zu erfassen, dann wird die Gestalt des Fortunatus vielleicht deutlicher in ihrer geschichtlichen Bedingtheit erscheinen können, als sie in der monographischen Betrachtung, die wir ihr angedeihen ließen, erscheinen konnte.

---

[1] In der christlichen Hymnik und Rhetorik des Orients ist die Sprache des verzückten Schauens bekanntlich weit älter.

EXKURSE

I. BISCHOF VITALIS

Die ersten beiden Gedichte des Fortunatus (I 1. 2) haben den Forschern schon häufig Schwierigkeiten bereitet.[1] Ich möchte die Auffassung, die ich in der biographischen Darstellung zugrunde legte, hier genauer entwickeln.

„Ad Vitalem episcopum Ravennensem" ist das erste überschrieben, und auch im Titel des zweiten wird Vitalis ausdrücklich episcopus Ravennensis genannt. Diese Angabe ist von vornherein befremdlich. Fortunatus muß doch wohl in Ravenna beim Bischof wie bei den weltlichen Behörden in einigem Ansehen gestanden haben, wenn ihm die Abfassung eines offiziellen Festspruches zuerteilt wurde. Aber wenn er bei Bischof und Behörden von Ravenna etwas galt, warum spricht er nie von ihnen, da er doch anderer Gönner und Freunde in Italien gedenkt? Warum hat er nicht mehr Höflingsdichtung in dieser Zeit produziert? Er selbst war doch, wie seine spätere Laufbahn bewies, wohl geeignet für diese Kunst, und Ravenna war in seiner Jugend, eben nach dem Siege der byzantinischen Herrschaft, der rechte Boden dafür. Es ist doch sehr unwahrscheinlich, daß ihm solche Poesien, die ihn als Dichter und Günstling hoher geistlicher oder kaiserlicher Würdenträger gezeigt hätten, aus dem Gedächtnis geschwunden wären. Wenn also Vitalis Bischof von Ravenna war, so ist die isolierte Stellung der beiden Jugendgedichte recht auffällig.

Nun ist aber ein Bischof Vitalis von Ravenna sonst überhaupt nicht bekannt. Nach der Chronik des Erzbistums, die der Priester Agnellus im neunten Jahrhundert verfaßte, und auf der unsere Kenntnisse über die ältere Geschichte dieser Kirche im wesentlichen beruhen, regierten zur Zeit des Fortunatus die Erzbischöfe Maximian und Agnellus. Maximian

[1] In Antistitum Ravennatum chronotaxim disquisitiones I (Faenza 1783) S. 178ff., woselbst die ältere Literatur. Lucchi: Vita Fortunati bei Migne, S. L. 88, S. 63. Tarlazzi: Memorie sagre di Ravenna 1852, S. 113. Jacobi im Index der Fortunat-Ausg. Auct. ant. IV 2, 126. Holder-Egger in der Ausg. des Agnellus, SS. rer. Lang. S. 329 n. Mommsen, Chronica minora I (Auct. ant. IX), S. 257f.

ist, wie sich aus dieser Darstellung ergibt, am 14. Oktober 546 ordiniert worden. Seinen Todestag hat der Chronist nicht genau feststellen können; er kennt nur Tag und Monat (22. Februar), nicht das Jahr. Für Erzbischof Agnellus hingegen verzeichnet er den Todestag und die Regierungsdauer; es ergibt sich, daß er 569 oder 570 gestorben und 556 oder 557 zur Regierung gekommen ist.[1] Man schenkt allgemein der Behauptung des Chronisten Glauben, daß Bischof Agnellus direkt auf Maximian folgte, daß also dieser 556 oder 557 gestorben ist. Um den fehlenden Vitalis unterzubringen, scheint es das Nächstliegende, diesen Ansatz umzustoßen und anzunehmen, daß auf Maximian zunächst Vitalis folgte, von dem der Chronist vielleicht keine Nachricht mehr hatte. Aber es ist begreiflich, daß diese Annahme bisher offenbar noch nirgends erwogen worden ist. Es ist anzunehmen, daß Agnellus seiner Bistumsgeschichte eine von altersher geführte Bischofsliste oder den Kirchenkalender zugrunde legte[2]: Eine Unkenntnis wäre in diesem Falle bei ihm ebenso schwer begreiflich wie eine Fahrlässigkeit. Vor allem aber würden wir durch die Annahme, daß der 556–557 verstorbene Bischof von Ravenna nicht Maximian, sondern Vitalis hieß, genötigt, zwischen den beiden Gedichten des Fortunatus auf Vitalis und seinen nächsten Schöpfungen einen Zeitraum von mindestens zehn Jahren anzusetzen: denn abgesehen von I 1 und I 2 ist keine Dichtung des Fortunatus vor 565 entstanden.

Die neueren Autoren sind zumeist der Ansicht gefolgt, die zuerst Lucchi in seinen Anmerkungen zu Fortunatus vertrat: Vitalis sei mit Maximian identisch. Der Chronist Agnellus erzählt, Maximian habe eine Kirche des hl. Andreas — offenbar die vorlängst von einem Bischof Petrus erbaute — mit marmornen Säulen an Stelle der alten hölzernen versehen.[3] Man hat nun angenommen, daß Fortunatus bei Gelegenheit dieser Erneuerung seine Verse geschrieben habe. Maximian habe eben auch Vitalis geheißen und sei unter diesem Namen von Fortunatus ge-

[1] Holder-Egger, SS. rer. Lang. S. 333, Nr. 2.

[2] Holder-Egger, SS. rer. Lang. S. 273.

[3] „Ecclesiam vero beati Andreae apostoli hic Ravennae cum omni diligentia non longe a regione Herculana, columnas marmoreas suffulsit, ablatasque vestutas ligneas de nucibus proconisas decoravit.“ Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis, Kap. 76. MG. SS. rer. Lang. S. 329. – Die Identität der Kirche mit der von Petrus II. (um 450) oder Petrus III. (500) erbauten ist angenommen von Tarlazzi, Memorie sagre di Ravenna, 1852, S. 107, und danach von Holder-Egger in der angeführten Ausgabe des Agnellus.

feiert worden. Auch diese Auffassung würde uns zwingen, die Gedichte 556 oder früher anzusetzen und würde uns wiederum vor die Frage stellen, warum Fortunatus von der Zeit dieser Leistungen bis ins Jahr 565 hinein stumm geblieben ist. Aber die Vermutung stößt noch auf andere Schwierigkeiten, die ihre Haltlosigkeit erweisen. Der Chronist spricht ausdrücklich von Säulenumbauten in einer Andreaskirche, Fortunatus ebenso unzweideutig vom völligen Neubau einer Kirche.[1] Ferner: Fortunatus kann den Bischof nur unter dem Namen gefeiert haben, unter dem dieser sich regelmäßig gern gefeiert sah. Maximian hat aber unzweifelhaft für die Nachwelt nicht anders als Maximian heißen wollen; diesen seinen Namen hat er in den Inschriften, die er in seinen Kirchenbauten anbringen ließ, häufig verewigt.[2] Es ist nicht zu verstehen, warum Fortunatus diesen Hauptnamen des Bischofs ausgelassen haben sollte. Die Identifizierung des Vitalis mit Maximian ist also nicht annehmbar. Nicht minder willkürlich wäre es, wollte man Bischof Agnellus, den Nachfolger des Maximian, in Vitalis wiederfinden; auch dieser heißt inschriftlich nur Agnellus. So ist Vitalis unter den Bischöfen von Ravenna in der italienischen Zeit des Fortunatus nicht unterzubringen.[3] Dieser Umstand muß uns die Widmung der Gedichte verdächtig machen. Freilich, daß der gefeierte Bischof Vitalis hieß, steht fest; Fortunatus macht ja ein Wortspiel aus diesem Namen. Nicht ebenso gewiß ist aber bezeugt, daß Vitalis Bischof

---

[1] 1, 6 qui sacer Andreae tam pia templa l o c a s
1, 8 per quem digna deo est a e d i f i c a t a domus.
Vor allem aber
2, 3 quam sacer antistes Vitalis condidit arcem
2, 5 fundavit, struxit, dotavit, deinde dicavit.

[2] SS. rer. Lang. S. 328. 330.

[3] L. M. Hartmann sieht in Vitalis den Vorgänger des Maximian; er meint, zwischen dem Tode Bischof Victors und der Werke Maximians habe in Ravenna ein Bischof residiert, den Kaiser Justinian nicht anerkannte, weil er die Verdammung der drei Kapitel nicht vertrat, und dieser Bischof sei Vitalis gewesen (Geschichte Italiens im Mittelalter I 401. 409). Diese Hypothese ist unannehmbar; es müßten nach ihr mindestens 22 Jahre zwischen den Gedichten auf Vitalis und den nächstbezeugten Werken des Fortunatus liegen.

Bacchini (bei Muratori, SS. rer. Ital. II 1, 110) und nach ihm Amadesi wollten in Vitalis einen Suffraganbischof des Erzbistums Ravenna erkennen und in dem bonus antistes Johannes von I 2, 25 den Erzbischof Johannes, der 578 zur Regierung kam. Auch dies ist unmöglich, denn 578 war Fortunatus schon nicht mehr in Italien.

von Ravenna war. In den Gedichten selbst wird kein Ortsname genannt. Die Überschrift aber kann durch Abschreiber Veränderungen erlitten haben. Die überlieferten Titel sind wohl bei mehreren Gedichten nicht mehr ganz die ursprünglichen[1], und im Inhaltsverzeichnis der Gedichtsammlung ist ein Bischof Agricola, dem Fortunat das Gedicht III 19 widmet, durch die Willkür eines Abschreibers zu einem falschem Amtssitz gekommen.[2] Offenbar stand nun auch bei I 1 und 2 in den Überschriften der Originalhandschrift nur „Ad Vitalem episcopum" und „quod aedificavit V. e.", und die Abschreiber fügten den Ortsnamen hinzu, weil sie erkannten, daß die Gedichte an einen italienischen Bischof gerichtet waren, und weil sie in der Vorrede zu den Gedichten des Fortunatus von seinem Aufenthalt in Ravenna lasen.

Diese Vermutung scheint zunächst ein äußerlicher Notbehelf zu sein; aber sie bestätigt sich aus I 1 selbst. Fortunatus begrüßt hier die Vertreter des kaiserlichen Beamtentums, den dux und den praefectus (v. 21). Dux nitet hinc armis, praefectus legibus illinc. Mit dem praefectus ist hier offenbar der praefectus praetorio per Italiam, das Haupt der Zivilverwaltung und der oberste Gerichtsherr im Lande, gemeint. Wer aber ist der dux? Er muß dem praefectus an Rang oder doch an persönlichem Ansehen etwa gleichstehen; denn er wird noch vor diesem genannt. Der Titel des obersten Truppenführers im Gebiete eines Präfekten ist aber in der diokletianischen und anfänglich auch in der byzantinischen Monarchie nicht dux, sondern magister militum, und in der Jugendzeit des Fortunatus kommandiert in Ravenna sogar ein noch höherstehender Beamter: der patricius Narses, der Italien den Goten entriß und der nach der Wiedereroberung mit vizeköniglicher Gewalt die gesamte Reichsverwaltung wieder einrichtete und überwachte. Mit Narses hat Lucchi darum den dux des Gedichtes identifizieren wollen. Aber dieser Meinung kann man nicht beipflichten. Narses kann nicht dux genannt werden; denn dieser Titel gebührt einem Truppenführer, der vom Höchstkommandierenden selbst ernannt ist und abhängt. In der diokletianischen Monarchie wurden die Grenzländer, die am meisten bedroht

[1] Vgl. Meyer S. 72.

[2] Die Überschrift von III 19 Ad Agricolam episcopum erhält im Überschriftenverzeichnis der Hss. den Zusatz „Cavillonensem". Einen Bischof von Châlons gab es damals in der Tat; er starb 580, 83 Jahre alt (Gregor, H. F. V 45). Aber eben darum kann er nicht der A. des Gedichtes sein; denn Fortunat sagt, der Vater des A. habe ihn, den Dichter, väterlich geliebt.

waren, mit besonderen Truppenteilen versehen; über jedes dieser provinziellen Grenzheere war ein dux gesetzt. Diese Organisation nahm Narses nach der Rückgewinnung Italiens wieder auf; er wollte das Land gegen germanische Einfälle schützen, namentlich gegen fränkische, und stellte darum im Norden, am Abhang der Alpen drei Grenzheere auf. Dem Führer eines jeden kam der Titel dux zu.[1]

Der dux gehört also zu dieser Zeit überhaupt nicht nach Ravenna; er ist in einer Provinz stationiert. Wenn man annehmen will, daß das Gedicht I 1 in Ravenna vorgetragen wurde, so wüßte man die Nennung eines dux nur so zu erklären, daß einer jener provinziellen Reichsverteidiger zufällig gerade in der Hauptstadt anwesend war und dort mit besonderen Ehrungen bedacht wurde. Natürlicher aber ergibt sich eine andere Auffassung: Vitalis ist Bischof einer Stadt im norditalischen Grenzlande, und hier wird man am ehesten an die Heimat des Fortunatus, an Venetien denken. Dieses Land wurde unmittelbar durch die Trientiner Mark geschützt, über die Narses den Heruler Sinduald als Befehlshaber gesetzt hatte. Sein Amtsbezirk war ein ducatus. Er selbst ist freilich wie andere duces in diesen Jahrzehnten mit dem Titel eines magister militum geehrt worden; aber diesen Rang braucht er, als Fortunatus ihn am Bischofssitze des Vitalis begrüßte, noch nicht besessen zu haben. Venetien wird noch bis in die sechziger Jahre hinein von fränkischen Eindringlingen heimgesucht, die sich selbst in den Städten Verona und Brescia festgesetzt hatten: die byzantinische Herrschaft und Verwaltung hat erst wenige Jahre vor dem Langobardeneinfall das Land vollständig in Besitz genommen. Diese Umstände erklären leicht die gleichzeitige Anwesenheit des Grenzfeldherrn und des italienischen Statthalters in der Provinzstadt; sie erklären auch, daß der dux ebenso geehrt wird wie der praefectus; auf seiner Zuverlässigkeit ruhte die Sicherheit des Landes. Es liegt hier das gleiche Motiv vor wie bei der schon erwähnten Rangerhöhung des dux Sinduald zum magister militum.

Also nicht nach Ravenna, sondern in eine kleine Stadt Venetiens haben wir das erste repräsentative Auftreten des Fortunatus als Gelegenheitsdichters zu versetzen. Genauer läßt sich diese Stadt nur vermutungsweise bestimmen. Die venetischen Bischöfe der Zeit sind uns nur sehr mangelhaft bekannt, und es ist möglich, daß mehrere Vitalis

---

[1] Hartmann 1, 351 f.

unter ihnen gewesen sind. Überliefert ist uns nur ein Vitalis. Dieser war Bischof von Altinum. Altinum lag nun zwischen Treviso und dem Meere, also der engeren Heimat des Fortunatus außerordentlich nahe. In dieser Gegend aber hatte Fortunatus mehrere Gönner und Freunde. In Aquileia nennt er in der Vita Martini einige mit Namen, darunter den Bischof Paulus, der ihn gern zum Eintritt in das klösterliche Leben vermocht hätte. In Padua nennt er die Söhne des celsus Johannes seine „socii per carmina“; hier verband ihn also mit den Angehörigen einer vornehmen Familie die gemeinsame Hingabe an die Pflege der Literatur. Diese Momente lassen es leicht möglich scheinen, daß dem Fortunatus in dem nahe gelegenen Altinum die erste Gelegenheit zu einem repräsentativen Auftreten wurde.[1]

Vitalis von Altinum ist uns durch Paulus Diaconus bekannt; dieser erzählt Hist. Lang. II 4 (SS. rer. Lang. S. 74, 27 ff.): „His quoque temporibus — d. h. um die Zeit der Thronbesteigung Justins II., 565 — Narses patricius, cuius ad omnia studium vigilabat, Vitalem episcopum Altinae civitatis, qui ante annos plurimos ad Francorum regnum confugerat, hoc est ad Agonthiensem civitatem, tandem conprehensum aput Siciliam exilio damnavit.“ Der Sturz des Vitalis fällt in dieselbe Zeit wie die Entfernung des Fortunatus aus Italien. Ist Vitalis von Altinum wirklich der Vitalis von Fortunat I 1. 2, so liegt es nahe, zwischen beiden Vorfällen einen Zusammenhang zu konstruieren. Fortunatus floh, um nicht in den Sturz seines Gönners hineingezogen zu werden, und er floh ebendahin, wohin dieser sich einst zurückgezogen hatte: zu den Franken. — Daß ein solches Motiv der Reise Fortunatus' auch innerlich wahrscheinlich ist, habe ich oben Kap. I dargetan.

II. ZUR ÜBERLIEFERUNG DER GEDICHTE

1. DIE BÜCHER X UND XI

Das X. und XI. Buch der Gedichte des Fortunatus können in der Form, in der sie in allen erhaltenen Handschriften der elf Bücher vorliegen, nicht von Fortunatus selbst veröffentlicht sein. Das hat Wilhelm Meyer nachgewiesen; er hat daraufhin angenommen, daß diese Bücher überhaupt erst nach dem Tode des Fortunatus von seinen Freunden

[1] Vielleicht ist gar jener celsus Johannes Bischof von Padua und mit dem bonus antistes Johannes identisch, der dem Vitalis die Reliquien überließ?

zusammengestellt und herausgegeben seien.[1] Diese Meinung scheint mir einer kleinen Modifikation zu bedürfen. Fortunatus hat die Hauptmasse des Inhalts dieser Bücher selbst geordnet; die Herausgeber haben nur noch einiges hinzugefügt. In welcher Form – und ob überhaupt – Fortunatus die Bücher bei seinen Lebzeiten verbreiten ließ, möchte ich dahingestellt sein lassen.

In Buch X zunächst weisen besonders viele Einzelheiten auf den Eingriff fremder Hände. Das erste Stück ist eine theologische Abhandlung in Prosa, eine Auslegung des Vaterunsers, die nicht einmal vollständig ist. Dann folgen (Nr. 2—4) einige Prosabriefe an Weltleute. Nr. 5 (De oratorio Artannensi) behandelt den gleichen Gegenstand wie Nr. 10; „es müssen zwei Entwürfe sein, von denen Fortunat selbst gewiß nur einen veröffentlicht hätte, während die Freunde nichts wollten verloren gehen lassen“ (Meyer S. 69). In Nr. 6 sind zwei solche Entwürfe gar zu einem Gedichte vereinigt, und bei dem ersten Entwurfe sind drei verschiedene Fassungen der Einleitung, von denen Fortunatus vielleicht keine definitiv gewählt hat, nebeneinander stehen geblieben. Nr. 7—9 sind dann Gedichte auf Brunichild und Childebert II.; Gedichte auf königliche Personen stehen also mitten im Buche, während sie Fortunatus in Buch IX allen anderen vorausgehen ließ. – In diesem Buche scheint also das grundsätzliche Bestreben nach systematischer Ordnung zu fehlen, das – nach Meyers Feststellungen — in den früheren waltet.

Aber das gilt doch nur für den vorderen Teil des Buches. Würden Nr. 7—19 für sich ein Buch bilden, so würde man nicht zweifeln, daß dieses Buch von Fortunatus selbst zusammengestellt wäre. Es zeigt sich eine klare Anordnung nach den für die Sammlung der Bücher I—VIII und für Buch IX grundlegenden Gruppenkategorien.

7—9: Gedichte an Königin Brunichild und König Childebert.
10: Auf eine Kirche (s. o.).
11: Auf einen Heiligen (Martin).

(Gedichte auf Heilige und Gedichte auf Kirchen sind auch in Buch II vereinigt.)

12—14: An Bischöfe.

Von den vier Empfehlungsbriefen, die in 12 vereinigt sind, sind freilich der zweite bis vierte an Weltleute gerichtet, nur der erste an einen

[1] Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus, 1901, S. 69.

Bischof (Gregor). Aber die Briefe stellen zusammen eine einheitliche karitative Unternehmung des Fortunatus dar und mußten darum zusammen bleiben.

15—19: An Weltleute. Armentaria geht als Mutter Gregors voran. Dann folgen 16—18: die Gedichte an Graf Sigoald. Auf 19 (auf Galactorius) folgte ursprünglich als Schlußstück von X noch VII 25 (vgl. Meyer S. 28f.).

Diese Anordnung stimmt mit der von Buch IX fast völlig überein. Die Kategorien sind die gleichen wie dort (nur ist in IX das einzige Gedicht des Buches auf einen Heiligen hinter die Gedichte auf Geistliche gestellt worden).[1] Sollte man nicht meinen, daß diese Anordnung des X. Buches von Fortunatus selbst herstammt? Von den Herausgebern kann sie doch kaum herrühren. Sie rückten zwei Gedichte auf Kirchen (5. 6) vor die Königsgedichte ein; sie trennten die Gedichte 5 und 10, die den gleichen Gegenstand behandeln; sie hatten also für die saubere Ordnung, die von 7 bis Ende innegehalten ist, keinen Sinn.

Fortunatus hat also ursprünglich X 7—20 (= VII 25) als ein Buch zusammengeordnet; X 1—6 sind durch Herausgeber hinzugefügt worden. Sie nahmen in 5 und 6 Gedichte auf, die er verworfen hatte, und in 1—4 Prosastücke, die er nicht aufgenommen hätte.

Noch näher liegt eine ähnliche Auffassung für Buch XI, zu dem als 27. bis 48. Stück ursprünglich noch die in der Pariser Handschrift 13048 entdeckten Gedichte 10—31 von Leos Appendix carminum gehört haben. Dieses Buch ist fast allein für die Gedichte Fortunats an Radegunde und Agnes bestimmt; nur das erste Stück, eine Prosarede über das Glaubensbekenntnis, steht nicht in diesem Zusammenhange. Nun kann man nicht wohl annehmen, daß Fortunatus die poetischen Dokumente seiner Freundschaft mit den Nonnen lose unter anderen Blättern in seiner Behausung liegen ließ. Wahrscheinlicher ist doch, daß er sie geordnet aufbewahrte, und gewiß hat er sie auch schon in einem Kodex vereinigt. Die Herausgeber fügten nur XI 1 an, die Expositio symboli — als Gegenstück zur erster Nummer des X. Buches.

Anstößig ist bei dieser Auffassung nur App. 11. Dieses Stück besteht aus einer Reihe unfertiger Sätze, die zwar stellenweise wie Verse

[1] In IX steht ferner Nr. 11, ein Gedicht an einen Weltlichen, den Referendarius Faramod, zwischen Gedichten auf Geistliche. Dieser F. ist wahrscheinlich mit dem Bruder des Bischofs Ragnemod identisch; daraus erklärt sich die Inkonsequenz.

klingen, aber zusammen nicht einmal ein sinnvolles Satzgefüge, geschweige ein Gedicht geben. Guérard und mit ihm Leo und Meyer erklärten diese Fragmente für Vorstudien Fortunats zu einem Gedichte. Sollte Fortunatus solche Vorstudien unter seinen Gedichten aufbewahrt haben? Oder liegen hier vielleicht nicht Vorstudien, sondern Reste eines durch die Überlieferung verunstalteten Gedichtes vor?

2. DIE ENTSTEHUNG DER SAMMLUNG FORTUNATISCHER GEDICHTE IM COD. PAR. LAT. 13048 (Σ)

Die Hs. Par. lat. 13048, von Leo mit Σ bezeichnet, enthält 57 Gedichte des Fortunatus ganz oder teilweise, darunter 31, die nicht in den Handschriften der elf Bücher Gedichte stehen und doch nach Länge und Charakter durchaus in diese Sammlung gehören. Leo — und mit ihm Meyer — erklärte diese Handschrift für einen Auszug aus der ursprünglichen Fassung der elf Bücher. In den überlieferten Handschriften sei diese „Gesamtausgabe" nur verstümmelt erhalten, sie alle seien von einer gekürzten Fassung abgeleitet. Der Schreiber von Σ bzw. einer Vorlage von Σ habe dagegen noch ein vollständigeres Exemplar vor Augen gehabt.

Die folgende Untersuchung möchte nur einen Punkt unter diesen Aufstellungen abändern. Die Fortunatussammlung in Σ ist, wie ich meine, nicht eine bunte Anthologie aus einer Handschrift der Gesamtausgabe, sondern ist auf eine viel freiere Art entstanden; sie ist ein lebendiges Zeugnis der Beliebtheit des Dichters bei seinen Zeitgenossen.

Der Komplex Fortunatischer Gedichte in Σ wird durch eine Wiedergabe des Gedichtes vom Phoenix unterbrochen, das heute — wie auch zur Zeit des Fortunatus — allgemein dem Lactantius zugesprochen wird. Offenbar hat der Schreiber von Σ Fortunatus für den Verfasser des Phoenix gehalten. Die Einfügung des Phoenix zwischen die beiden Gruppen der echten Gedichte legt nun die Vermutung nahe, daß diese beiden Gruppen ursprünglich nicht eine Sammlung, sondern voneinander unabhängig sind und erst in Σ oder in der Vorlage von Σ vereinigt wurden.

Diese beiden Anthologien sind fernerhin nicht schlechthin „Exzerpte"; sondern jede hat ihre eigene Entstehungsgeschichte. — Es finden sich in Σ Gedichte, die nicht in der überlieferten Sammlung der elf Bücher stehen. Aber daraus folgt doch noch nicht, daß sie aus einer vollständigeren Elf-Bücher-Handschrift aufgenommen sind. Die Gedichte des

Fortunatus wurden doch gewiß nicht erst durch die Gesamtausgabe der elf Bücher verbreitet. Als Gelegenheitsgedichte waren sie schon vor der gemeinsamen Veröffentlichung zum Teil weitbekannt — vor allem die Briefe und Epitaphien, und solche Gedichte finden sich in Σ hauptsächlich. Ferner konnten Freunde des Fortunatus in Poitiers selbst in seine Konzepte Einblick erhalten und sich auf diese Weise in Besitz einiger von seinen Gedichten setzen, ohne auf die große, in Bücher abgeteilte Ausgabe seiner Gedichte zurückzugreifen. Vielleicht ist Σ aus kleinen Sammlungen vereinzelter Fortunatischer Gedichte und Gedichtgruppen entstanden. Ich untersuche im folgenden, ob sich hierüber etwas Näheres ermitteln läst.

1. Die erste der beiden Gruppen, die auf fol. 39—46[1], d. h. vor dem Phoenix steht — im folgenden mit $\Sigma\alpha$ bezeichnet —, enthält folgende Gedichte:

1. Incipit opus Furtunati prespiteri = Appendix 1 in Leos Ausgabe (De excidio Thoringiae)
2. Ad Iovinum inlustrem ac patricium et rectorem provinciae = VII 11
3. Ad Felicem socium = VII 13
4. Incipit versus ad virginem = VIII 4
5. Versus generaliter omnibus = VIII 1
6. Item incipiunt versus = App. 2 (Leo: Ad Iustinum et Sophiam Augustos)
7. Item versus ad Artache = App. 3 (Ad Artachin)
8. Item incipit versus = II 12 (De basilica sancti Georgi)
9. Item alius ad Lupum ducem = VII 9
10. Versus ad Flavum = VII 18
11. Versus ad Sigimundum = App. 4
12. Item versus ad Sigimundum = VII 20
13. Epitaphium Orienti = IV 24, v. 1. 2.

Hier bricht die Niederschrift der Fortunatischen Gedichte ab, und es beginnt auf der ersten Seite einer neuen Blattlage der Phoenix. Daß der Schreiber nicht mehr als die beiden ersten Verse des Epitaphium Orienti vor sich hatte oder doch nicht mehr abschrieb, ist nicht gerade

[1] Über den Inhalt der Hs. vgl. Guérard, Notices et extraits des manuscrits 1831, XII, Teil II, S. 75 f. Leo in der Fortunatusausgabe der M. G. Auct. ant. IV 1, S. VIII und bei den einzelnen Gedichten. Wilh. Meyer, Über Handschriften der Gedichte Fortunats, Nachrichten von der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen 1908, S. 108 ff.

wahrscheinlich; man muß wohl annehmen, daß eine Blattlage (oder mehrere) verlorenging, auf der das Epitaph zu Ende kam und noch andere Gedichte des Fortunatus verzeichnet waren.[1]

In $\Sigma\beta$ stehen an erster Stelle die von Leo als App. 5–7 gedruckten zusammengehörigen Gedichte an Childebert, Brunichild und Agiulf. Es folgen drei Gedichte an Radegunde = VIII 5. 8. 9. Darauf ein Epitaph: IV 11, und nach dem Gedicht auf die Pariser Kathedrale (II 10) eine weitere Reihe von Epitaphien: IV 5; IV 6 und das nur in dieser Handschrift erhaltene Epitaphium Nectarii (= App. 8). Sodann zwei Briefe; der erste (Pro pomis directis) ist gleichfalls nur in Σ überliefert (= App. 9); der zweite, das Gedicht ad Sindulfum, steht als III 30 in der Elf-Bücher-Sammlung. Den Beschluß bilden eine Anzahl Gedichte an Radegunde und Agnes, zwischen denen ein Lobgedicht auf eine Kirche eingeschoben ist. Diese Gruppe beginnt mitten in XI 20 (Pro ovis et prunis) mit v. 6 dieses Gedichts. Dann folgen XI 21–25 in der Reihenfolge der übrigen Handschriften. Darauf das eben erwähnte Kirchenlob: I 7 (auf die von Basilius und Bandegunde erbaute Martinskirche). Sodann XI 26, das in allen übrigen Handschriften mit v. 12 abbricht, hier aber drei weitere Distichen hat. Endlich 22 Gedichte an Radegunde und Agnes, die wir nur aus Σ kennen (= App. 10 bis 31).

2. Die Gruppen $\Sigma\alpha$ und $\Sigma\beta$ sind heute nur aus der Hs. Σ bekannt, wo sie vereinigt sind. Brower (um 1600) hat aber mit Sicherheit $\Sigma\alpha$ allein überliefert gefunden, und Trithemius (um 1500) wahrscheinlich jede der beiden Gruppen in einer gesonderten Niederschrift vor sich gesehen.

Brower brachte in seiner Ausgabe der Gedichte des Fortunatus (Mainz 1603) drei Stücke aus $\Sigma\alpha$, nämlich Nr. 1, 6 und 7, als Supplementa. Es sind die von Leo als App. 1–3 gedruckten Gedichte, die Fortunatus im Namen der Radegunde an Amalafred, an das byzantinische Kaiserpaar und an Artachis richtete. Brower gibt als Vorlage ein Trierer Manuskript an. Hier lautete die Überschrift von App. 1: „Item aliud incipit opus eiusdem Fortunati, de excidio Thuringiae“, die von App. 3: „Artachi Radegundis nepoti“. Beigefügt war auch hier der Phoenix (Brower a. a. O. S. 252. 256).

[1] So die Vermutung Meyers (Nachr. a. a. O.). Daß nur ein Blatt folgte, wie Guérard (Notices etc., S. 82) und Alex. Riese (bei Jeep, Claudiani carmina 1879, II 190) annahmen, hat Brandt (Rheinisches Museum N. F. 47, 1892, S. 390 n.) aus technischen Gründen für unwahrscheinlich erklärt.

Es ist nun die Frage, ob Browers Trierer Codex außer diesen Stücken noch andere Gedichte des Fortunatus enthielt, die in Σ stehen. Leo hat es wahrscheinlich gemacht; er bemerkte, daß Brower bei der Wiedergabe von VII 9 (= $\Sigma\alpha$ 9) eine Leseart einsetzt, die auch Σ gegen die übrigen Hss. hat (Leo a. a. O. S. XIV n.; recreavit statt renovavit v. 14). Man muß danach annehmen, daß Browers Codex auch die übrigen Gedichte von $\Sigma\alpha$ vollständig oder teilweise enthielt. Freilich hätte Brower, wenn $\Sigma\alpha$ vollständig wiedergegeben war, $\Sigma\alpha$ 11 = App. 4 als Supplementum bringen müssen; aber Brower kann dieses Gedicht leicht mit VII 21 verwechselt und kann so übersehen haben, daß es nicht in den elf Büchern stand. – Keinesfalls aber war die Gruppe $\Sigma\beta$ in Browers Codex enthalten; hier hätte er die zahlreichen neuen Funde, zumal die Briefe an Radegunde und Agnes, nicht übersehen können.

Enthielt nun Browers Codex eine partielle Abschrift von Σ oder einer inhaltsgleichen Hs.? Oder war er eine von Σ unabhängige Niederschrift, war vielmehr Σ dereinst durch Zusammenfügung der Stücke aus der Trierer Hs. ($\Sigma\alpha$ + Phoenix) mit $\Sigma\beta$ entstanden? Die Frage läßt sich von hier aus noch nicht entscheiden. Die Abweichungen in den Gedichtüberschriften beweisen nichts.

Daß dem Trithemius sowohl $\Sigma\alpha$ wie $\Sigma\beta$ vorgelegen haben, geht aus einem Kataloge Fortunatischer Werke im „Liber de scriptoribus ecclesiasticis“ hervor. Trithemius hat die Sammlung der elf Bücher überhaupt nicht kennen gelernt, sondern nur verstreute Gedichte. An zweiter bis fünfter Stelle des Katalogs nennt er folgende Gedichte:

Excidium regni Thuringorum lib. 1. Conditio belli tristis.
Ad Iovinum de Rhadegunde lib. 1. Aonias avido qui lamb.
Ad Iustinum iuniorem lib. 1. Gloria summa patris natique.
Ad Sophiam Augustam, lib. Cui meritis compar sui.
In persona Rhadegundis, lib. 1. Post patriae cineres.

Diese Anführungen weisen auf $\Sigma\alpha$ 1. 2. 5. 6. 7. $\Sigma\alpha$ 2 und 5 (= VII 11 und VIII 1, welch letzteres mit den von Trithemius vermerkten Anfangsworten beginnt) hat Trithemius in eins zusammengezogen, kaum darum, weil sie in seiner Vorlage ein Gedicht zu sein schienen, sondern offenbar, weil er sich die Anfangsworte von VII 11 nicht notiert hatte. Dafür hat er aus $\Sigma\alpha$ 6 = App. 2 zwei Gedichte gemacht.

Da die Gedichte bei Trithemius in der gleichen Reihenfolge wie in Σ hintereinander stehen, so ist deutlich, daß er eine Hs. vom Typus

$\Sigma\alpha$ vor sich hatte. Daß sie verstümmelt war, ist nicht nötig anzunehmen. Trithemius bemerkt ausdrücklich, daß er mehr Gedichte als die angeführten kenne, aber die kürzeren, die nicht als „Bücher“ bezeichnet werden könnten, nicht genannt habe.

Trithemius hat nun aber auch $\Sigma\beta$ gekannt. Am Ende der Liste, an 15. Stelle, vermerkt er „Carminum ad amicos lib. 1. Rex religionis (sic!) apex etc.“ Die angeführten Worte sind die Eingangsworte des an Childebert gerichteten ersten Stückes von $\Sigma\beta$ (= App. 5). Offenbar hat er also die in $\Sigma\beta$ vereinigten Gedichte unter der Rubrik „ad amicos“ zusammengefaßt.

Daß Trithemius eine mit Σ inhaltsgleiche Hs. vor Augen gehabt hat, ist nicht anzunehmen. Er hat die Gedichte von $\Sigma\alpha$ in der Reihenfolge der Hs. aufgezählt; hätten die von $\Sigma\beta$ in derselben gestanden, so würde er sie gleich hinter denen von $\Sigma\alpha$, nicht erst an 15. Stelle nennen.

Trithemius fand also offenbar $\Sigma\alpha$ und $\Sigma\beta$ in verschiedenen Handschriften.[1] Auch diese Tatsache ist noch kein Beweis dafür, daß die beiden Gruppen schon ursprünglich getrennt waren; aber sie legt, wie die Ausgabe Browers, erneut die Möglichkeit nahe, daß dem so war.

3. Prüfen wir nun die Reihenfolge der ersten Gedichte von $\Sigma\alpha$. Sie bilden eine Gruppe für sich.

Die drei Gedichte, die Fortunatus im Namen der Radegunde schrieb, sind hier so angeordnet, daß das erste durch vier Stücke vom zweiten und dritten getrennt wird, nämlich durch die Gedichte VII 11; VII 13; VIII 4; VIII 1. Scheinbar stehen sie mit den drei Briefen Radegundes in gar keinem Zusammenhang. Ein Zusammenhang — wenn auch ein ganz äußerlicher – ergibt sich aber leicht, wenn wir bedenken, daß die vier Gedichte ebenso wie App. 1–3 von Poitiers aus in die Ferne gehen, eines von ihnen (VIII 1) sogar nach Byzanz.

Meyer hat die Vermutung aufgestellt, daß der Brief App. 1, den Fortunatus im Auftrage und im Namen Radegundes an Amalafred richtete, einer Gesandtschaft nach Konstantinopel mitgegeben wurde (S. 134). Amalafred stand als Feldherr im kaiserlichen Dienste; der Brief er-

[1] Trithemius kannte das „excidium Thuringiae“ aus zwei Handschriften; die eine befand sich im Marienkloster zu Trier, die andere in Sponheim, wenigstens solange er dort Abt war. Vgl. seine eigene Mitteilung an Kurfürst Friedrich von Sachsen, 1516 (P. Lehmann, Festgabe für Grauert 1910, S. 217). Die Trierer Handschrift war wohl dieselbe, die noch Brower vorfand.

reichte ihn am ehesten, wenn er den Weg über die Reichshauptstadt nahm, zumal da Radegunde und Fortunatus gar nicht genau wußten, wo Amalafred sich befand. Radegunde hat nun 569/570 zweimal Gesandte nach Konstantinopel geschickt (Meyer S. 100–101), einmal um einen Splitter vom heiligen Kreuze zu erbitten, ein zweites Mal, um für die Gewährung der Bitte Dank zu sagen. Meyer vermutet, daß App. 1 in den Händen der zweiten Gesandtschaft war. Es ist aber ebensowohl möglich, daß schon die erste der beiden Deputationen den Brief beförderte. Diese Annahme lege ich im folgenden zugrunde; es zeigt sich dann als leicht denkbar, daß mit derselben Gelegenheit Fortunatus auch die Briefe VII 11 und 13, VIII 4 und 1 befördern ließ.

VII 11 geht nach der Provence, an den Statthalter Jovinus. Die Gesandtschaft dürfte von Poitiers aus zunächst an den austrasischen Hof gegangen sein, um das Empfehlungsschreiben Sigiberts an den Kaiser mit auf den Weg zu nehmen. Von hier aus aber wird sie nicht – wie einst Fortunatus in umgekehrter Richtung – über die Alpen gezogen sein, um so Oberitalien und die Adria zu erreichen, sondern sie dürfte den bequemeren Weg über die Provence genommen haben. So lag es für Fortunatus nahe, ihr einen Brief nach der Provence mitzugeben.

VII 13 ist nach Oberitalien an den Bischof Felix von Treviso, Fortunats Jugendfreund, gerichtet. Auch dieser Brief war gut durch die Boten der Radegunde zu befördern. Sie kamen zwar nicht selbst nach Treviso, aber sie konnten doch in einer oberitalienischen Stadt Gelegenheit finden, den Brief an einer Stelle abzugeben, von wo er leicht nach Treviso gelangen konnte.

VIII 4 ist, wie Lucchi erkannt hat, ein Rundschreiben an vornehme Frauen des Frankenreiches, das für das Kloster von Poitiers Insassinnen werben will (vgl. Meyer S. 112). Die Gesandtschaft, die die verschiedensten Orte des Frankenreiches berührte, war sehr geeignet für die Aufgabe, ein solches Schreiben zu verbreiten.

VIII 1 endlich ist ein Brief an mehrere, nicht mit Namen genannte Adressaten, Männer von teils griechischer, teils lateinischer, teils insbesondere theologischer Bildung; Fortunatus schildert ihnen Radegundens heiliges Leben und bittet sie um Gedichte für die Freundin. Dieser Brief nun ist nach Byzanz selbst gerichtet und steht mit der Erbittung der Kreuzreliquie in engem Zusammenhang. Man hat dies noch nicht bemerkt, obwohl das Gedicht selbst deutlich auf diese Adresse

hinweist. V. 23 f. bezeichnet Fortunatus Radegundes hohe Geburt durch die Worte:

„Germine regali pia neptis Herminefredi,
Cui de fratre patris *Hamalafredus adest*."

Dieses „adest" hat offenbar den Sinn: Amalafred ist nahe, wenn dieser Brief gelesen wird; er wohnt dort, wo die Leser wohnen. Eine andere Bedeutung ist dem Worte kaum zu geben. „Adest" bedeutet ja keinesfalls: „ist *hier*": aus App. 1 geht hervor, daß Amalafred im Orient lebt, nicht im Frankenreiche (Meyer S. 132).[1] – Freilich ist Radegunde, wie erwähnt, in eben diesem gleichzeitigen Gedichte keineswegs sicher, daß sich Amalafred wirklich in Konstantinopel aufhält; sie sucht ihn nur irgendwo im Orient: im Perserkriege oder in Byzanz, in Alexandrien oder in Jerusalem (App. 1, 97–99). Aber Amalafred mußte von seinen Feldzügen häufig nach der Hauptstadt zurückkehren, und Fortunatus durfte in seinem Begleitschreiben ganz wohl mit der Möglichkeit rechnen, daß er wieder einmal am Hofe weilte.

Ferner: Fortunatus nennt den Namen des Amalafred in VIII 1 offenbar, um Radegunde als Amalafreds Verwandte den Lesern des Briefes zu empfehlen. In Byzanz vor allem aber konnte dieser Name empfehlend sein; hier war der thüringische Königssohn durch seine kriegerischen Verdienste sicherlich sehr angesehen.

Wenn wir annehmen, daß VIII 1 nach Byzanz gerichtet war und von den Gesandten, die für Radegunde die Reliquie erbeten, überbracht wurde, erscheint der Inhalt des Gedichtes in neuem Lichte. Fortunatus bittet Verehrer der Dichtung und Rhetorik um Gedichte für Radegunde. Angeredet sind also die Gebildeten des Hofes und der Kirche von Byzanz. Die Theologen werden v. 9 f. besonders erwähnt; aber als religiöse Dichter sollen sich alle die Angeredeten betätigen:

Cui (Radegundi) sua, quisque potest, sanctorum carmina vatum
mittat, in exiguis munera larga libris:
se putet inde dei dotare manentia templa
quisquis ei votis scripta beata ferat.

---

[1] Meyer möchte (S. 132 n.) „adest" einfach mit „est" gleichsetzen und beruft sich auf die Analogie von App. 34, 10 (an Magnerich von Trier): Rite minister agens ecce magister ades. Aber auch dieses „ades" ist keine unbetonte Konstatierung: „indem Du als Dienender lebst, steht Du nun als Meister am Platze" – am Platze des Nicetius nämlich, als dessen Nachfolger Fortunatus den Magnericus feiert.

Meyers Interpretation dieser Stelle (S. 109) trifft im Prinzip das Richtige. Es werden nicht Bücher älterer Dichter für die Klosterbibliothek erbeten, sondern die Adressaten selbst sind die „vates", und Fortunatus bittet sie, Gedichte zu verfassen und an Radegunde zu senden. Meyer verlegt das Gedicht in die erste Zeit der Niederlassung Fortunats in Poitiers (567) und meint, Fortunatus wünsche hier von den Dichtern in aller Welt Gedichte zum Lobe der Radegunde und ihrer Klosterordnung selbst. Wäre dies der Sinn der Bitte, so verstünde man nicht recht, warum Fortunatus sich so unbestimmt ausdrückt. Wenn wir das Gedicht aber mit der Gesandtschaft, die den Kreuzsplitter holte, in Zusammenhang bringen, so ergibt sich sogleich eine andere und leichter annehmbare Bedeutung der Worte: die gebildeten Männer am Hofe von Byzanz sollen Gedichte einsenden, die den Nonnen von Poitiers eine würdige Verherrlichung der gleichzeitig übersandten Reliquie ermöglichen, Gedichte zum Ruhme des heiligen Kreuzes, vornehmlich wohl Hymnen, wie sie Fortunatus später selbst verfaßte. Geben wir den Worten diesen Sinn, so begreifen wir auch, daß der Wunsch so kurz und scheinbar undeutlich ausgesprochen ist. Radegunde hat sicherlich die Bitte auch selbst in einem Briefe vorgetragen; Fortunatus unterstützt sie nur, indem er den byzantinischen Dichtern seine Herrin empfiehlt und sich selbst dabei als Dichter vorstellt.[1]

$\Sigma\alpha$ 1–5 = App. 1; VII 11; VII 13; VIII 4; VIII 1 stellen also zusammen ein Briefpaket dar, das der Gesandtschaft von Fortunatus mitgegeben wurde. Die Gedichte sind in der Zusammenordnung geblieben, in der sie einst in die Welt hinausgingen.

4. Hat man dies angenommen, so wird man nicht mehr meinen, daß diese Gedichte aus einer Handschrift der elf Bücher abgeschrieben seien. Wie aber sind die Gedichte mit den übrigen Stücken von $\Sigma\alpha$ vereinigt worden?

Zunächst bilden $\Sigma\alpha$ 6 und 7 = App. 2 und 3 für sich offenbar wieder ein kleines Briefpaket. Mit App. 2, dem Brief an Justinus und

[1] Die gewünschten Hymnen sollen natürlich lateinisch sein. Wenn Fortunatus in seiner begrüßenden Selbsteinführung (v. 1–14) unter den Angeredeten Liebhaber der griechischen und Liebhaber der römischen Literatur unterscheidet, so entspricht das der Sachlage; am Hofe von Byzanz stand die griechische Bildung obenan. Aber bei den literarisch gebildeten Griechen war auch lateinische Bildung vorauszusetzen (Meyer S. 135): wie Fortunatus lateinisch zu ihnen sprach, so hoffte er auch, lateinische Gedichte von ihnen zu erhalten.

Sophia, wurde der Arzt Reovales nach der Überbringung der Kreuzpartikel von Radegunde wiederum ausgeschickt, um dem Kaiserpaare für die heilige Gabe zu danken (Meyer S. 100 „zu Nr. 13"). Sicherlich ist der Brief an Artachis, App. 3, gleichzeitig geschrieben; er steht unmittelbar unter dem Eindruck der Nachricht, daß Amalafred nicht mehr lebe, und diese Nachricht empfing Radegunde durch die Gesandtschaft, die die Reliquie brachte. Meyer hat (S. 137) wahrscheinlich gemacht, daß Artachis im Frankenreiche selbst wohnte. Genauer läßt sich sein Aufenthaltsort nicht bestimmen, es bleibt aber sehr wohl möglich, daß Reovales auch den Brief an Artachis zur Beförderung übernahm. — Gewiß versäumte Reovales auch diesmal nicht, vor der Abreise nach Konstantinopel am austrasischen Hofe vorzusprechen, um eventuell ein diplomatisches Schreiben oder einen Huldigungsbrief mitzunehmen.

Anders steht es mit den folgenden Stücken ($\Sigma\alpha$ 8—13). Sie sind offenbar nicht gleichzeitig verfaßt und abgesandt. $\Sigma\alpha$ 8 = II 12 (auf die Mainzer Georgskirche) hat Fortunatus noch während seines ersten austrasischen Aufenthalts verfaßt. Seiner Kürze und seines Inhaltes wegen darf man es am ehesten für eine Kircheninschrift halten.[1] $\Sigma\alpha$ 9 und 10 = VII 9. 18 sind Briefe, von Poitiers aus geschrieben, der eine nach Nordostfrankreich an Lupus, der andere an Flavus, einen Romanen, dessen Wohnort nicht näher bekannt ist. Gleichzeitige Abfassung ist möglich, aber nicht erweisbar. $\Sigma\alpha$ 11 und 12 = VII 20; App. 4 haben den Adressaten (Sigimund) gemeinsam, aber eben darum nicht die Abfassungszeit. $\Sigma\alpha$ 13 = IV 24 ist eine Grabschrift für einen königlichen Beamten des Hofes, Orientius (vgl. v. 5—8, die in Σ fehlen). Da das Gedicht im IV. Buche der gesammelten Gedichte überliefert ist, wo nur vor 576 verfaßte Gedichte stehen (Meyer S. 26 f.), wird man den Gefeierten wohl am ehesten für einen Beamten Sigiberts halten müssen. Auch dieses Gedicht gehört also noch in die erste austrasische Zeit des Fortunatus.

Die Gedichte dieser letzten Untergruppe von $\Sigma\alpha$ sind aber doch nur scheinbar völlig zusammenhanglos. Es verbindet sie die Beziehung auf Austrasien. Sie sind nämlich alle, soweit sich ihr Bestimmungsort ermitteln läßt, nach dem Reiche Sigiberts gerichtet oder dort entstanden. Lupus, Sigimund und Orientius sind Große Sigiberts; Nr. 8 ist in

[1] Meyers Behauptung, Fortunatus habe überhaupt keine Inschriften verfaßt, ist in ihrer Verallgemeinerung nicht überzeugend. Vgl. oben S. 13 zu I 2.

Mainz schriftlich erhalten gewesen. Und schließlich ist auch bei Nr. 10 eine entfernte Beziehung zu Austrasien leicht möglich. War der Adressat — wie seine Bildung vermuten läßt — ein Südgallier, so gehörte er vielleicht zu den Großen der Provence, die Fortunatus bei der Hochzeit Sigiberts kennen gelernt hatte, und gehörte also gleichfalls zu den Großen dieses Königs. Erinnern wir uns nun, daß die Überbringer der Briefbündel $\Sigma\alpha$ 1—5 und $\Sigma\alpha$ 6. 7 ihren Weg über Austrasien nehmen mußten, so erweist sich Austrasien als der gemeinsame Beziehungspunkt für die in $\Sigma\alpha$ vereinigten Gedichte oder jedenfalls für ihre überwiegende Mehrzahl.

Und nun ist der weitere Schluß erlaubt: $\Sigma\alpha$ ist eine in Austrasien angefertigte Sammlung Fortunatischer Gedichte, deren letzte Vorlage nicht in der Ausgabe der elf Bücher, sondern in den Originalausfertigungen der einzelnen Gelegenheitsgedichte bestand. Ein Freund der Dichtung des Fortunatus hat Gelegenheit genommen, die poetischen Briefe, die die ersten Abgesandten der Radegunde nach Byzanz mit sich führten, abzuschreiben. Wahrscheinlich befand sich dieser Sammler am Hofe Sigiberts. Vielleicht hat er auch die übrigen Stücke von $\Sigma\alpha$ allmählich an sich gebracht; vielleicht ist aber auch seine Niederschrift in die Hände anderer austrasischer Sammler gekommen, die ihr hinzufügten, was sie selbst an Gedichten Fortunats erhaschen konnten.

Daß der Abschreiber — oder die Abschreiber — von $\Sigma\alpha$ 1—6 durch die Boten selbst Einblick in die Briefe erhalten haben muß — diese Vermutung erregt wohl kaum ein Bedenken. Dem Verfasser konnte es nur lieb sein, wenn seine poetische Leistung recht weit bekannt wurde.

5. Von der Entstehung der Gruppe $\Sigma\beta$ gewinnen wir kein ebenso anschauliches Bild.

Zunächst freilich lassen sich hier Untergruppen zusammengehöriger Gedichte noch leichter herauslösen als in $\Sigma\alpha$. So stehen gleich im Anfang drei Gedichte zusammen, die von ein und demselben Überbringer Andulfus an den Hof Childeberts II. befördert wurden (App. 5—7). Es folgen drei Gedichte an Radegunde, dann namentlich Epitaphien, dann wiederum poetische Briefe, deren Hauptmasse die Billetts an Radegunde und Agnes bilden; zwischen diesen steht ganz verloren ein Lobgedicht auf eine Kirchenstiftung, das vielleicht wiederum eine Inschrift ist. Es ließe sich denken, daß hier ein Sammler gewirkt hat, der sich besonders für Inschriften und Briefe interessierte. Aber noch

mehr tritt ein anderes Sammlungsprinzip hervor. Es stehen Gedichte zusammen, die auch in den Handschriften der elf Bücher nahe nebeneinanderstehen. So zunächst VIII 5. 8. 9, später IV 1. 5. 6, vor allem aber am Schlusse XI 20–26. XI 26 ist, wie schon erwähnt, hier vollständiger wiedergegeben als in den uns überlieferten Exemplaren der Gesamtausgabe, und 22 weitere Gedichte an Radegunde und Agnes schließen sich direkt an. Ohne Zweifel gehören sie ursprünglich mit den vorausgehenden eng zusammen: in den überlieferten Handschriften der elf Bücher fehlt von der Sammlung der Briefe Fortunats an die Nonnen die zweite Hälfte, die hier erhalten ist.

Alle diese Momente legen für $\Sigma\beta$ den Schluß nahe, den Leo und Meyer für Σ überhaupt gezogen haben: die Vorlage der Niederschrift ist die Sammlung der elf Bücher. Der Abschreiber hat ein Exemplar vor Augen gehabt, das vollständiger war als die heute erhaltenen. Er schrieb daraus Buch XI fast ganz und im übrigen besonders Gedichte aus Buch IV und VIII ab.

Aber notwendig ist dieser Schluß nicht. Die Zusammensetzung der Gruppe läßt sich auch anders erklären. Zunächst darf man aus der Zusammengehörigkeit der Gruppe App. 10–31 nicht zu weitgehende Schlüsse ziehen. Es ist ja gewiß, daß dieser Schlußteil der Kompilation eine fortlaufende Abschrift aus der ursprünglichen, vollständigeren Fassung des elften Buches der Gesamtausgabe darstellt. Aber es ist nicht nötig anzunehmen, daß die Abschrift aus der Gesamtausgabe selbst genommen wurde. Als die Bücher X und XI spät, wohl erst nach Fortunats Tode an die Öffentlichkeit traten, sind gewiß oft Sonderexemplare, in denen sie allein ohne die älteren Gedichte enthalten waren, von Hand zu Hand gegangen. Da außerdem Fortunatus die Gedichte an Radegunde und Agnes, die das elfte Buch zusammenfaßt, lange Zeit geordnet bei sich aufbewahrt haben muß, ehe sie an die Öffentlichkeit traten[1], hat vielleicht auch schon ein Freund sie abschreiben können, ehe sie ausdrücklich als elftes Buch auftraten. Kurz: die Tatsache, daß das elfte Buch zum großen Teile in $\Sigma\beta$ übergegangen ist, beweist noch nicht, daß dieser Teil auf ein Exzerpt aus der Sammlung der elf Bücher zurückginge.

Vor allem aber ist es überhaupt ein Vorurteil, daß die Kompilation $\Sigma\beta$ durch einen einheitlichen Kompilationsakt entstanden sein müsse.

---

[1] Vgl. oben Exkurs II 1.

Auch diese Sammlung kann allmählich „zusammengewachsen" sein. Wer an Gedichten Fortunats Gefallen fand, der wird sich ein oder das andere oder auch eine kleine Gruppe von Gedichten abgeschrieben haben, wo immer er sie fand: bei den Adressaten oder — wie in Austrasien — bei den Boten, die die poetischen Briefe in die Ferne trugen — oder bei Fortunatus selbst, wenn dieser einen Einblick in seine Papiere gestattete — oder schließlich bei Besitzern der Gesamtausgabe. Auf diese Weise können viele Hände an $\Sigma\beta$ gearbeitet haben. Einige der hier vereinigten Gedichte mögen zuerst als Abschriften aus Exemplaren der Gesamtausgabe in Umlauf gekommen sein; die ganze Sammlung $\Sigma\beta$ aber braucht man keinesfalls als ein Exzerpt aus den elf Büchern anzusehen.

Ein Stück aus $\Sigma\beta$ scheint überdies durch seine Textgestalt selbst zu verraten, daß es nicht nach der Gesamtausgabe, sondern nach einer älteren Einzelausfertigung in Σ niedergeschrieben ist.

Das Epitaph des Bischofs Exocius von Limoges (IV 6) hat in Σ drei Schlußverse, die sich in keiner der anderen Hss. finden:

Militiam peragens capiens nova praemia regis . . .
obtineas votis, haec qui tibi carmina misi,
ut merear[1] claudi quandoque clave Petri.

Die letzten beiden Verse sind völlig gleichlautend mit den Schlußversen eines anderen Fortunatischen Epitaphs: IV 27, v. 21. 22. Soll man annehmen, daß ursprünglich in Σ das ganze Gedicht IV 27 auf IV 6 folgte und durch das Versehen eines Schreibers nur die Schlußzeilen übrigblieben? Das ist kaum glaublich. Die beiden Zeilen werden vielmehr ursprünglich wirklich am Ende von IV 6 gestanden haben; IV 6 und IV 27 schlossen gleichlautend. Bei der massenhaften Fabrikation von Epitaphien, zu der sich Fortunatus herabließ, ist es nicht verwunderlich, daß er sich wiederholte. Ein Schreiberversehen hat nun freilich der Stelle mitgespielt; aber nicht ein ganzes Gedicht, sondern nur ein Vers ist ausgelassen: hinter der ersten Schlußzeile fehlt ein Pentameter. Diesen fehlenden Vers kann man sich nun — zum wenigsten dem Inhalte nach — leicht aus demselben Gedicht IV 27 ergänzen, in dem auch die beiden folgenden Zeilen wiederkehren. Dem Schlußdistichon dieses Gedichts geht die Bitte voraus (v. 19):

Sed rogo per regem paradisi gaudia dantem:
pro Fortunato supplice funde precem.

[1] So ist zu lesen nach Meyer, Nachrichten usw. S. 111.

Überträgt man den Pentameter dieses Distichons in die Lücke von IV 6, so erhält der ganze Passus einen klaren Sinn:

Militiam peragens, capiens nova praemia regis
pro Fortunato supplice funde precem,
obtineas votis, haec qui tibi carmina misi,
ut merear claudi quandoque clave Petri.

Ist diese Ergänzung angenommen, so entsteht die Frage: Warum hat IV 6 in Σ diesen Epilog, der in den übrigen Handschriften fehlt? Man kann nun wiederum auf ein Schreibversehen schließen und diesmal der Handschrift, auf die die überlieferten Fassungen der Gesamtausgabe zurückgehen, eine Auslassung zur Last legen. Aber eine andere Deutung liegt jetzt noch näher.

Es war verständlich, daß Fortunatus sich wiederholte; es ist nicht minder verständlich, daß er bei der Sammlung seiner Gedichte ein solches eklatantes Zeugnis seiner handwerksmäßigen Arbeitsweise in den Epitaphien austilgte. Das Epitaphium Exoci stellte auch ohne die vier Schlußzeilen ein vollständiges Grabgedicht dar; er ließ darum diese Zeilen, die sich zum Teil im Epitaphium Eufrasiae wiederholten, weg. Σ aber geht nicht auf die Gesamtausgabe, sondern auf die Grabschrift selbst oder auf Fortunats erste Niederschrift des Gedichtes zurück und hat darum den alten Schluß.[1]

6. Das Ergebnis der bisherigen Untersuchungen ist folgendes:

Die Handschrift Σ ist nicht, wie Leo und Meyer vermuteten, aus einer vollständigeren Fassung der elf Bücher abgeschrieben. Sie enthält vielmehr die Zusammenordnung zweier kleinerer Sammlungen Fortunatischer Gedichte. Von diesen ist die eine, Σα, ohne Zuhilfe-

[1] Auch das vorausgehende Epitaph IV 5 hat in Σ zwei Verse mehr als in den übrigen Hss. Nach v. 8: Pectore vena loquax, mundana culta sapore, Venit ad aeternos lingua colenda libros. Diese Verse passen, wie Leo (S. 82) bemerkt, überhaupt nicht in das Gedicht, da sie nur auf eine Person anwendbar scheinen, während das Epitaph zwei Bischöfen Ruricius gilt und auch immer beide zusammen charakterisiert. Hier ist also kaum ein Rest der Originalfassung erhalten. Das Epitaph trägt in Σ die Überschrift: „Epitaphium super sepulcra episcoporum dominorum Ruriciorum Lemovecas"; deutet das vielleicht darauf hin, daß die erste Abschrift vom Grabstein selbst genommen war? Ähnlich könnte man den Titel von II 10 in Σ: „Versus in ecclesia nova Parisius" erklären – wenn nämlich dieses Gedicht – trotz Meyers Einspruch – eine Inschrift darstellte. Aber das sind nur vage Möglichkeiten.

nahme der Gesamtausgabe in Austrasien entstanden. Der Ursprung der zweiten, $\Sigma\beta$, ist weniger gewiß: wir dürfen aber vermuten, daß sie gleichfalls nicht ein Exzerpt aus der Gesamtausgabe darstellt, sondern wie $\Sigma\alpha$ aus gelegentlichen Abschriften einzelner Fortunatischer Gedichte und Gedichtgruppen zusammengewachsen ist. Den Ort ihrer Entstehung hätte man dann am ehesten in Poitiers zu suchen.

Wir gewannen eine Grundlage für die chronologische Bestimmung der in Σ zwischen App. 1 und App. 2 stehenden Gedichte VII 11. 13; VIII 4. 1. Wir erhalten ferner durch den Entstehungsprozeß von $\Sigma\alpha$ einen Beleg dafür, daß in Austrasien nach Fortunats Weggang vom Hofe Sigiberts ein reges Interesse für seine Kunst fortbestand.

Noch aber ist eine Frage zu beantworten: Wie kommt es, daß in Σ Gedichte des Fortunatus erhalten sind, die in den Handschriften der elf Bücher fehlen? Haben diese Gedichte niemals in den elf Büchern gestanden?

Leo und Meyer, die Σ für ein Exzerpt aus der vollständigeren Gesamtausgabe erklären, mußten notwendig annehmen, daß die 31 Gedichte, die Σ als einzige der heute erhaltenen Handschriften enthält, ursprünglich auch in den elf Büchern standen.

Nach der oben entwickelten Erklärung der Entstehung der Hs. Σ ist dieser Schluß nicht mehr notwendig. Aber es ist freilich auch nicht bewiesen, daß die 31 Gedichte sämtlich schon in den ältesten Handschriften der elf Bücher fehlten. Σ braucht nicht auf die Gesamtausgabe zurückzugehen, und unsere Handschriften dieser Ausgabe können trotzdem verstümmelt sein. Dies trifft, wie ich meine, auch zu. Nur sind nicht alle jene 31 Gedichte ursprünglich in die elf Bücher aufgenommen worden; sondern einige von ihnen haben niemals darin gestanden. Es ist nur begreiflich, daß viele von den zahlreichen Gelegenheitsgedichten des Fortunatus aus seinem Besitz kamen und für ihn selbst in Vergessenheit gerieten, so daß er und die Ordner seines Nachlasses sie den elf Büchern nicht einverleiben konnten. Für die kleinen Gedichte App. 4—9 dürfen wir dies ohne weiteres annehmen.

Anders steht es mit den Gedichten, die Fortunatus im Namen der Radegunde schrieb, App. 1—3. Auf diese hat er sicherlich größeren Wert gelegt, und es ist nicht anzunehmen, daß er sie bei der Sammlung seiner Werke außer acht gelassen hätte. Man dürfte auch nicht meinen, er habe hier sein Inkognito nicht aufgeben wollen und habe gewünscht, daß man jene Gedichte für das Werk der Freundin hielt.

Seine Verfasserschaft blieb vielmehr für niemand ein Geheimnis; das zeigt die Handschrift Σ. Und endlich: wir können noch bemerken, an welchem Platze die Gedichte in der Elf-Bücher-Sammlung ursprünglich gestanden haben. Es ist der Beginn des achten Buches. Hier steht in den überlieferten Handschriften an erster Stelle das schon erwähnte Gedicht an die Dichter in Byzanz unter dem Titel: „Ex nomine suo ad diversos". „Ex nomine suo" — diese Bemerkung scheint überflüssig. Fortunatus schrieb seine Gelegenheitsgedichte doch in der Regel in seinem eigenen Namen; wozu dann hier die ausdrückliche Betonung? An Schreiberwillkür wird man hier ebensowenig glauben wie an eine Inkonsequenz des Dichters selbst. Der Titel wird klar, wenn wir annehmen, daß ursprünglich App. 1—3 vorausgingen. In diesen Gedichten redet Radegunde; ein Zusatz im Titel wird dies angedeutet haben, etwa die Bemerkung: ex nomine Radegundis. (Vgl. Trithemius' Angabe über App. 3.) Mit dem Gedichte „ad diversos" ging Fortunatus dann zu den Gedichten über, in denen er selbst als Redender auftrat; das wollte er durch den Titel „ex nomine suo" (oder meo[1]) andeuten. — App. 1—3 waren also ehemals VIII 1—3. Man kann sich leicht erklären, daß sie an dieser Stelle verloren gingen. In späterer merowingischer Zeit verstand man nicht mehr, daß der Verfasser dieser Briefe und die Person, die in ihnen spricht, zwei verschiedene Menschen sein könnten; man glaubte, die Stücke seien irrtümlich unter Fortunats Gedichte geraten, und tilgte sie aus.

Ein Mißgeschick der Überlieferung hat ferner Buch XI verstümmelt; daß App. 10—31 zu diesem Buche gehören, ist außer Zweifel. Fraglich ist höchstens, ob diese Gedichte verloren gegangen sind, noch bevor die Sammlung der Billetts an Radegunde und Agnes als Buch XI zu den übrigen Büchern zugeordnet wurde oder erst später.

Es ändert sich also nichts an der Vermutung Leos und Meyers, daß sämtliche erhaltenen Handschriften der elf Bücher auf eine Vorlage zurückgehen, die bereits durch Auslassungen verstümmelt war. Nur haben wir keinen Anlaß anzunehmen, daß mehr ausgelassen war als der Anfang des achten Buches, den man für nicht Fortunatisch hielt, und die zweite Hälfte des elften Buches, das Schlußstück der ganzen Handschrift, das ein böser Zufall verschleudert hatte. Wenn wir sonst außerhalb der elf Bücher ein Gedicht des Fortunatus an-

[1] Vgl. Meyer S. 72 n.

treffen, das in ihnen nicht enthalten ist[1], so haben wir zunächst nicht die spätere Überlieferung, sondern Fortunatus selbst für die Lücke verantwortlich zu machen.

III. DAS LOBGEDICHT AUF MARIA

Das Lobgedicht auf Maria, das von Leo nur als carmen spurium in seine Ausgabe der Gedichte des Fortunatus aufgenommen wurde, habe ich in der biographischen Darstellung als ein echtes Gedicht des Fortunatus behandelt. Ich habe damit die Meinung aufgenommen, die auch von der älteren Forschung vertreten und zuletzt von Dreves erneuert wurde, während nach Leo auch Elß und Strecker das Werk dem Fortunatus absprachen.

Leo begründete seine Zurückweisung der Echtheit nur sehr kurz mit stilistischen Gründen: „Scilicet illa sententiarum et locutionum ex libris sacris excerptarum incondita farrago et natura sua et sermone plane abhorret a Venantii facultate et consuetudine" (S. XXIV). Ein Beweis im einzelnen sei nicht nötig; es genüge, auf die vernachlässigte Metrik und Prosodie des Gedichtes einen Blick zu werfen.

Elß[2] hat diese Behauptung dann durch eine ausführlichere Verzeichnung der metrischen und prosodischen Verstöße des Gedichtes zu stützen gesucht. – Gleichzeitig aber wurde diese Methode der Beweisführung durch Dreves[3] zurückgewiesen. Fortunatus gehe in unzweifelhaft echten Dichtungen gleichfalls frei mit der Messung um, und das Gedicht dürfe darum seiner Prosodie wegen nicht angefochten werden. Die Unregelmäßigkeiten der Metrik, die falschen Hexameter- und Pentameterschlüsse, auf die Leo Wert gelegt hatte, fand Dreves leicht erklärlich: diese Verse enthielten Bibelzitate, und dem Fortunatus habe die Wahrung des biblischen Wortlauts mehr gelten müssen als der richtige Versschluß. Dreves weist dann andererseits ausführlich nach, daß der Stil des Lobgedichtes durchaus Fortunatisch sei, daß sich in ihm die Vorliebe des Dichters für besondere Klangwirkungen

---

[1] Zu App. 4–9 aus Σ kommt hier noch App. 34: De Magnerico Treverensi episcopo, das allein durch eine Vita Magnerici (vgl. Leo S. 291) und durch die Epistulae Austrasicae überliefert ist (M. H. Epp. S. 128).

[2] Untersuchungen über den Stil und die Sprache des Venantius Fortunatus, Heidelberg 1907, S. 1 ff.

[3] Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus, München 1908, S. 15 ff.

(Alliterationen, Asyndeta) und Lieblingswendungen des Fortunatus wiederfinden. Daneben legt Dreves namentlich auch Wert auf einzelne ἅπαξ λεγόμενα, auf seltene Worte, die bei Fortunatus sonst nur einmal noch vorkommen und die hier im Lobgedicht auf Maria wiederholt sind.

Daß das Gedicht stark an Fortunatus erinnert, war schon vor Dreves regelmäßig von den Forschern bemerkt worden. Leo und Elß vertraten aber den Standpunkt, daß man aus solchen Analogien nur auf einen Nachahmer, nicht auf Fortunatus selbst zu schließen habe. Dieser Meinung hat sich auch Strecker in seiner Kritik der Untersuchungen von Dreves angeschlossen.[1] Strecker ist zwar mit Dreves gegen Leo und Elß der Meinung, daß die metrischen und prosodischen Verstöße die Autorschaft des Fortunatus nicht widerlegen. Andererseits aber hält er gerade die Momente, mit denen Dreves die Echtheit des Gedichtes begründet hatte, für entscheidend im entgegengesetzten Sinne. Jene ἅπαξ λεγόμενα sind sämtlich der Weiherede an Agnes (VIII 3) entnommen; aus diesem Gedicht sind dann ferner auch Hauptmotive des Inhalts entlehnt: die Krönung der Jungfrau, das himmlische Zeremoniell und andere Einzelheiten. Das Lobgedicht ist also geradezu ein Plagiat, und dies, meint Strecker, entscheidet gegen die Echtheit. „Ich will nicht untersuchen, wie weit andere Dichter etwa an ihren eigenen Werken einen Raub begehen mögen; daß ein Mann wie Fortunat ... derartiges fertig bringt, mag ein anderer glauben, ich nicht."

Strecker beanstandet ferner die Überlieferung. Das Gedicht steht außerhalb der Gedichtsammlung des Fortunatus. Wilhelm Meyer hat nun nachgewiesen, daß die Sammlung der Gedichte des Fortunatus kurze Zeit nach seinem Tode durch Freunde aus seinem Nachlasse vervollständigt wurde. Am Ende der Sammlung stand, wie Meyer wahrscheinlich gemacht hat, in der Handschrift, auf die sämtliche uns überlieferten Handschriften der Elf-Bücher-Sammlung zurückgehen, der Satz: Explicit in quantum auctor habuit scriptum.[2] Diesen Satz faßt Meyer als einen abschließenden Vermerk jener ersten Herausgeber der vollständigen Sammlung auf: „hier endet das, was der Dichter schriftlich hinterlassen hat." Strecker tritt dieser Interpretation bei und folgert: die Herausgeber kannten nicht mehr Gedichte Fortunats als die

[1] Anz. f. d. Alt., 1909, 33, S. 44ff.

[2] Über Handschriften der Gedichte Fortunats (Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1908, S. 84–86).

in den elf Büchern enthaltenen. Das Lobgedicht auf Maria also kannten sie nicht, und darum dürfte es nicht von Fortunatus stammen.

Ich möchte zunächst diese Frage der Überlieferung besprechen. Wenn das Gedicht nicht in der Elf-Bücher-Hs. steht, so beweist dies noch nicht, daß es unecht wäre. Es ist auch eine andere Erklärung möglich. Fortunatus hat das Werk selbst als einzelnes für sich stehen lassen wollen wie die Vita Martini. Er hat Sorge dafür getragen, daß es schon zu seinen Lebzeiten mehrfach abgeschrieben und in den gallischen Kirchen und Klöstern verbreitet, wohl auch an Marienfesten vorgetragen würde. Die Herausgeber brauchten es infolgedessen nicht durch Aufnahme in die Sammlung zu retten. Die Notiz am Ende des XI. Buches „Explicit in quantum habuit auctor scriptum“ spricht nicht dagegen. Sollte sie bedeuten: „Dies sind sämtliche Werke des Fortunatus“, dann müßten auch die Heiligenleben, die Vita Martini eingeschlossen, in der Handschrift gestanden haben, und zwar vor den Gedichten; das gleiche könnte man dann von dem Lobgedicht auf Maria annehmen. Wahrscheinlich aber will die Unterschrift gar nicht etwas so Umfassendes sagen. Möglich ist auch, daß sie gar nicht von den ersten Herausgebern der vollständigen Ausgabe, sondern von einem späteren Abschreiber stammt.[1]

Es bleibt die Frage, ob die Verfasserschaft des Fortunatus innerlich möglich ist. Strecker kann sie mit seiner Schätzung für den Dichter nicht vereinbaren; er mag nicht glauben, daß Fortunatus so weitgehende Entlehnungen bei sich selbst habe vornehmen können. Aber unbeschadet aller Schätzung, die Fortunatus verdient, wird man zugeben müssen, daß er sich sehr häufig plagiiert hat. Gerade die Motive von VIII 3, das himmlische Zeremoniell, hat er sich immer wieder zur Hilfe genommen. Gleich in VIII 4, in dem poetischen Werbebriefe für das Kloster der Radegunde, wird der Edelsteinschmuck, der die Jungfrau im Jenseits kleidet, ganz ähnlich wie in VIII 3 ausführlich beschrieben. Sehr eng schließen sich, wie im einzelnen schon an anderer

[1] Dieser Meinung ist Leo (S. XV der Einleitung zur Ausgabe der Mon. Germ.). Er bezieht den Zusatz nur auf XI 26; dem Schreiber habe bereits die verstümmelte Fassung der Gedichte vorgelegen, in der dieses Gedicht das letzte der Sammlung ist und mit v. 12 abrupt aufhört. Der Schreiber habe andeuten wollen, daß das Gedicht wohl noch nicht zu Ende und überhaupt die Sammlung unvollständig sei. – Meyer erhebt (Nachrichten usw. S. 85) gegen diese Interpretation sprachliche Einwände.

Stelle gezeigt wurde, Stücke der Vita Martini, die Apotheose Martins und die Betrachtungen über den Verkehr Martins mit den verstorbenen Heiligen, an VIII 3 an. Unter den späteren Dichtungen nahmen IX 2 und X 7 die Paradiesesmotive dieses Gedichtes auf; dort wird die Schönheit und Gewandpracht der Seligen geschildert, hier die Gliederung der Himmels-Chöre zum dritten Male genau klargestellt. Warum sollte Fortunatus nicht noch einmal zu seinem Lieblingsmotive Zuflucht genommen haben? Daß er sich dabei noch ein wenig mehr an seiner ersten Darstellung des Himmels vergriff, lag in der Ähnlichkeit der Aufgabe begründet: im Lobgesang auf Maria war ebenso wie einst im Lehrgedicht die Aufnahme einer Jungfrau darzustellen. Und daß sich die Entlehnung auch auf Nebensächlichkeiten in Bildern und Worten erstreckt, kann gleichfalls nicht wundernehmen: der früh Gealterte, der seit der Mitte der siebziger Jahre des Jahrhunderts überhaupt nur spärlich und mit großen Unterbrechungen produzierte, war es wohl zufrieden, wenn ihm seine früheren Erfindungen einige poetische Requisiten für die Ausstattung seines Bildes an die Hand gaben.

Es ist also durchaus erlaubt, das Marienlob als ein Werk des Fortunatus zu betrachten. Und seine Verfasserschaft wird uns noch wahrscheinlicher, wenn wir einzelne Motive des Gedichtes näher untersuchen. Das Gedicht ist Fortunatisch nicht nur da, wo es abschreibt, sondern auch da, wo es selbständig erfindet. Ich habe in der Analyse des Gedichtes[1] auf solche Stellen hingewiesen. Die Phantasie über die Freude des Johanneskindes im Mutterleibe, die Betrachtungen über die Vision der Maria verraten deutlich, daß hier der gleiche spielerisch-sinnlich träumende Geist am Werke ist, der in Dichtungen des Fortunatus sein Wesen treibt. Vor allem gilt dies von der Vision der Maria. Sich in fremde Träume hineinzuträumen, das ist ja recht eigentlich der Trieb, der den großen Frauendichtungen des Fortunatus ihr inneres Leben mitteilt. Man darf nicht sagen, daß dieses Motiv aus dem Lehrgedicht über die Virginität „abgeschrieben" sei. Dort wird zwar gleichfalls die Vision einer Jungfrau erzählt; aber es ist eine Vision von ganz anderer Stimmung: ein quälendes Aufzucken wilder Phantasien, nicht wie hier eine beseligende Erhebung in klare Regionen. Nur die Problemstellung im allgemeinen, die Richtung auf die Erfassung visionärer Erlebnisse ist den beiden Gedichten hier gemeinsam. Es ist derselbe dich-

[1] Kap III, Abschn. 3 der biographischen Darstellung.

terische Geist, der hier und dort wirkt. Durch bloßes Abschreiben kommen solche Ähnlichkeiten nicht zustande. Im bildlichen und gefühlsmäßigen Gehalte ist dem Traume der Maria eine andere Visionsdarstellung des Fortunatus näher verwandt als die Nonnenklage des Lehrgedichts; sie steht aber ziemlich versteckt. Es ist, wie schon erwähnt, die Betrachtung der Vita Martini über die Entrückungen, die dem Heiligen im Gebet zuteil wurden. Die Frage an Maria: „Was träumtest du, als dich der Geist zu den Engels-Chören emportrug?“ (v. 179 ff.), hat einen Vorgänger in der Frage an Martin: „Was offenbarte sich dir, als die Heiligen dich besuchten und dir das himmlische Jerusalem zu schauen gaben?“ (V. M. III 455 ff.).

Wäre das Marienlob also das Werk eines Nachahmers, so müßte man sich diesen als einen Dichter denken, der in seiner Phantasiebegabung geradezu ein Doppelgänger des Fortunatus war und außerdem noch die Gedichte des Fortunatus sehr genau durchstudierte und sich nach Inhalt und Form zu eigen machte. Ein solcher Geist könnte vielleicht in unseren Zeiten erstehen, wo die historische Bildung die Anempfindung an die Geister der Vergangenheit begünstigt; im siebenten und achten Jahrhundert und noch dazu im Frankenreiche aber wird man ihn am wenigsten suchen. Denn die Überlieferung des Gedichtes reicht bis zur Wende des achten Jahrhunderts zurück. Und ebenso früh galt auch schon, wie Strecker selbst (S. 50) betont hat, Fortunatus für den Verfasser. Wir haben nur Anlaß, dieser ältesten Überlieferung recht zu geben.[1]

Über die Frage, wann Fortunatus das Lobgedicht auf Maria verfaßt hat, haben wir im allgemeinen schon entschieden, wenn wir ihm die Verfasserschaft zuschreiben: es kann nur ein spätes Werk sein; es ist sicherlich erst im letzten Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts entstanden.

Das Gedicht kann nicht entstanden sein, als Radegunde und Agnes noch lebten. Solange der Dichter ihnen und damit ihrem Kloster nahestand, hätte er ein Gedicht, das die heiligste der Jungfrauen zu Ehren brachte, auch vor allem den Jungfrauen von Poitiers zugeeignet. Das

[1] Daß aus der Echtheit des Marienlobs nicht auch für die Hymnen „Agnoscat omne saeculum“ (Leo Spur. 7) und „Quem terra pontus aethera“ (ib. 8) die Autorschaft des Fortunatus nachgewiesen werden kann, hat Strecker S. 44 bis 47 gegen Dreves (für Spur. 8 auch gegen Ebert I² 533 n.) überzeugend dargetan.

Gedicht trägt aber in sämtlichen Handschriften, die es überliefern, keine Widmung. Daß eine Widmung einst vorhanden gewesen, aber früh verloren gegangen wäre, werden wir doch nicht ohne weiteres annehmen.

Damit sind wir schon nahe an 590 herangekommen. Wir haben aber Anlaß, das Werk noch später anzusetzen. Sicherlich zeigen die Gedichte, die uns aus der Zeit um 590 von Fortunatus überliefert sind, die Gedichte aus Buch X, noch nichts von der fessellosen Weitschweifigkeit, die er sich im Marienlob gestattet. Die Gedichte, die er damals am austrasischen Hofe verfaßte (X 7—9), zeichnen sich sogar durch besondere Gemessenheit in der Formgebung aus. Ihre Disposition tritt klar hervor; sie verweilen nicht lange bei der Darstellung eines einzelnen Bildes. Dem Lobgedicht auf Maria liegt gleichfalls eine feste Disposition zugrunde[1]; aber diese Einteilung wird durch die übermäßig gehäuften Lobworte und durch oftmalige Wiederholung der gleichen Motive unkenntlich gemacht; die Lektüre gibt zunächst einen äußerst verworrenen Eindruck. Der Dichter ist nicht völlig Herr seiner Gedanken; seine schwärmerische Betrachtung will sich keiner Ordnung fügen und ergießt sich in uferlosen Lobreden. Dieser Mangel an Disziplin stempelt das Gedicht zu einem wirklichen „Alterswerk".

NACHTRAG

Während der Korrektur dieser Arbeit erschien der Aufsatz von W. Ganzenmüller: Die empfindsame Naturbetrachtung im Mittelalter (Archiv f. Kulturgesch. XII, 2). Hier wird S. 200—203 verständnisvoll ausgeführt, wie die Dichtung des Fortunatus die erste künstlerische Durchseelung der Naturbetrachtung mit christlich-religiösen Empfindungen darstellt. Von besonderer Wichtigkeit sind aber die vorangehenden Ausführungen (S. 198 ff.), in denen dargetan wird, daß der

---

[1] I. Verkündigung der Maria und der Jungfrauengeburt durch prophetische Geister (v. 1—118), II. Anrufung der Maria (v. 119—344), III. zusammenfassendes Schlußgebet (v. 345—360). Der zweite Hauptabschnitt zerfällt weiter in drei Teile. Der erste wird eingeleitet durch den Anruf: o virgo insignis und enthält eine Betrachtung über das Geheimnis der Jungfrauengeburt und über die Beseligung, die Maria als Gottesgebärerin bei Lebzeiten genoß (v. 119—202). Der zweite Teil erneuert den Anruf (o virgo excellens) und erweitert das Lob des ersten zu einer Preisung der Maria als des höchsten Geschöpfes überhaupt (v. 203—258). Der dritte Teil schildert die Ehren, die Maria bei ihrer Aufnahme in den Himmel widerfuhren (v. 259—344).

Gedanke, die Natur empfinde die großen Momente der Heilsgeschichte mit, schon älteren christlichen Schriftstellern nahe liegt. So faßt vor allem Ambrosius in zwei Sermonen das Erwachen der Natur im Frühjahr als Auferstehungsfreude wie Fortunatus im Osterhymnus III 9 (s. o. S. 59). – Daß Fortunatus diese Predigten gekannt habe, möchte ich nicht annehmen, und es ist wohl überhaupt nicht nötig, den Grundgedanken seines Osterhymnus für entlehnt zu halten. Aber die Ausführungen Ganzenmüllers geben Anlaß, an einer andern Stelle nach einem Vorbilde für Fortunatus zu suchen. Fortunatus hat die Vorstellung, daß die Erde durch Christus entsühnt und entsündigt werden mußte wie der Mensch (vgl. o. S. 114). Ist das wirklich nur Fortunats eigene Anschauung, oder ist ihm nicht vielleicht dieser Gedanke überliefert worden? Er bliebe im letzteren Falle immer noch ein Moment aus dem persönlichen religiösen Empfinden des Dichters; aber es wäre wichtig zu wissen, wo schon vor Fortunatus der orthodoxe Heilsgedanke diese Erweichung erfahren hätte.

REGISTER

zu den Anführungen der Werke des Fortunatus.